مباحث الاجتهاد

أُعدَّ هذا الكتاب لطلبة بحث الخارج وطلّاب الجامعات
وهو في الأصل أُطروحة تخرُّج نالت شهادة الدُّكتوراه
حيث بُحِث فيها الاجتهاد من الحيثيَّة النَّظريَّة والعمليَّة

تأليف

الشيخ الدكتور عباس السلامي الانصاري

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

الحَمدُ لِلّٰهِ

خالِقِ الخَلائِقِ أجمَعِينَ

والصَّلاةُ والسَّلامُ عَلىٰ أشرَفِ خَلقِ اللّٰهِ

مُحَمَّدٍ المُصطَفىٰ

وآلِهِ الطَّيِّبِينَ

الطّاهِرِينَ

مصورات
مكتبة الصدوق

مَباحثُ الإجْتِـهاد

أُعدَّ هذا الكتاب لطلبة بحث الخارج وطلّاب الجامعات ، وقد كان في الأصل أُطروحة تخرُّج ، نالت شهادة الدُّكتوراه حيث بُحِث فيها الاجتهاد من أكثر أبعاده النَّظريَّة والعمليَّة .

الشَّيخ الدُّكتور

عبّاس السَّـلامي الأنصاري

انشارات محبين

❖ مباحث الاجتهاد

❖ الشيخ الدكتور عباس السلامي الانصاري

❖ الناشر : محبين ((للطباعة و النشر))

✓ العدد : ١٠٠٠

✓ الطبعة : الاولى - ١٤٢٩ ه

✓ المطبعة : ثامن الحجج (ع)

✓ رقم الايداع الدولي : ٦-٦٦-٨٩٩١-٩٦٤-٩٧٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحَمدُ لِلهِ

خالقِ الخَلائقِ أجمَعينَ

والصَّلاةُ والسَّلامُ عَلىٰ أشرفِ خَلقِ اللَّهِ

مُحمَّدٍ المُصطَفىٰ

وآلِهِ الطَّيبينَ

الطَّاهرينَ

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ للهِ المُتعالي في عِزِّ جَلالِهِ عنْ مَطارِحِ الأفْهامِ ، فَلا يَحيطُ بكُنهِهِ العَارِفونَ ، المُتقدِّسِ بكَمالِ ذَاتِهِ عنْ مُشابَهةِ الأنامِ ، فَلا يَبلغُ صفَتَهُ الواصِفُونَ ، المُتَفضِّلِ بسَوابِغِ الانعْامِ ، فَلا يَحصي نِعَمَهُ العَادُّونَ ، المُتطوِّلِ بالمِنَنِ الجِسَامِ ، فَلا يَقومُ بواجِبِ شُكرِهِ الحَامِدونَ ، القَديمِ الأبَديِّ ، فَلا أزليَّ سِواهُ ، الدّائمِ السَّرمدي ، فَكلُّ شَيءٍ مُضمَحلٌّ عَداهُ .

أحْمدُهُ سُبحانُهُ حَمْداً يُقرِّبُني إلىٰ رِضاً ، وأَشكُرُهُ شُكراً أستَوجِبُ بِهِ المَزيدُ منْ مَواهِبِهِ وعَطايَاهُ ، وأَستَقيلُهُ استِقالَةَ عَبدٍ مُعترِفٍ بِما جَناهُ ، نَادمٍ علىٰ ما فرَّطَ في جَنبِ مَولاهُ ، وأسْئلُهُ العِصمةَ منَ الخَطايا والخَطلِ ، والسَّدادِ في القَولِ والعَملِ .

والصَّلاةُ والسَّلامُ علىٰ أصلِ الأنوارِ ، ومَحرمِ سرِ الأسرارِ ، ومُظهِرِ الحقايقِ الإلـهيَّةِ ، المرآةِ الأتمِّ الأمجَدِ ، أبي القاسمِ محمَّدٍ ، وعلىٰ آلِهِ الشُّموسِ الطَّالِعةِ ، منْ فَلَكِ الخِلافةِ الأَحمديَّةِ ، والبُدورِ المُنيرةِ مِنْ أُفقِ الوِلايةِ العَلويَّةِ ، سيَّما خليفتُهُ القائمُ مقامَهُ في المُلكِ والمَلكوتِ ، المُتحدُ بحقيقتهِ في حَضرتِ الجَبرُوتِ واللَّاهُوتِ ، مُعلِّمُ الرَّوحانيِّينَ ، ومؤيِّدُ الأنبياءِ والمُرسَلينَ ، عليٌّ أميرُ المؤمنينَ عليهِ صَلواتُ اللهِ الأزليةُ الأبديَّةُ ، وصَلواتُ ملائكتِهِ ورُسُلِهِ أجمعينَ .

وبعد ...

فإنّه لا يخفىٰ علىٰ ذوي البصائر أنَّ لمذهب الشِّيعي خصائص اختصَّ بها ، دون المذاهب الإسلاميَّة الأُخرىٰ ، منها : الاجتهاد ، حيث امتاز به مذهب التَّشيُّع ، ومع أنَّ العامَّة قد عملوا بالاجتهاد قبل الشِّيعة ؛ وذلك لانتهاء النَّص عندهم بوفاة الرَّسول صلى الله عليه وآله وسلم ـ خلافاً للشِّيعة الَّذين يرون أنَّ النَّص لم ينتهِ إلّا بغيبة الإمام الثّاني عشر عليه السلام ـ وكان الاجتهاد عندهم بعنى القياس والاستحسان والعمل بالرأي ، إلّا أنّه لم تمضِ سوىٰ عقود قليلة من السِّنين حتىٰ توقَّف الاجتهاد عندهم ؛ لإسباب عديدة ، منها : حصرهم إيّاه في أربعة من فقهائهم[1] ، رأوا أنَّ التَّقليد لا يصحُّ إلّا عن هؤلاء ، ولا يجوز العمل إلّا برأيهم ، وبهذا الانحصار للاجتهاد والتَّقليد سدَّ أهل السنَّة علىٰ أنفسهم باب الاجتهاد ، وأصبحوا يقلِّدون هؤلاء الفقهاء منذ قرون ، فاضمحل الاجتهاد لديهم ، الأمر الَّذي أدّىٰ إلىٰ عرقلة حركة الفقه عندهم .

لقد كان الاجتهاد في بدو نشأته بمعنى القياس والاستحسان والرأي ، وبقي الاجتهاد علىٰ هذا المعنىٰ إلىٰ قريب القرن الخامس للهجرة[2] ، إلّا أنَّ علماء الشِّيعة ، كانوا يعارضون الاجتهاد بهذا المعنىٰ[3] ؛ لبطلان القياس عند أئمتهم عليهم السلام ،

١ـ الفقهاء الَّذين تمَّ حصر الاجتهاد بهم هم :

١ـ أبو حنيفة ، النُّعمان بن ثابت الكوفي ، المتوفّي عام : ١٥٠ هـ ق .

٢ـ مالك بن أنس الأصبحي ، المتوفّي عام : ١٧٩ هـ ق .

٣ـ محمد بن إدريس الشّافعي المتوفّي عام : ٢٠٤ هـ ق .

٤ـ أحمد بن حنبل الشَّيباني المتوفّي عام : ٢٤١ هـ ق .

٢ـ أحمد الحسيني ، مقدّمة كتاب : تاريخ حصر الاجتهاد ، آية الله آقا بزرگ تهراني ، ص ١٣ .

٣ـ يُستثنىٰ من علماء الشِّيعة في معارضتهم للاجتهاد بالمعنى الأخص ابن الجُنَيد ، فقد أخذ بهذا الاجتهاد وعمل به .

واستمرَّت هذه المعارضة إلى القرن الرّابع[١]، حيث ألَّف الشَّيخ المفيد كتاباً تحت عنوان : «النَّقضُ على ابنِ الجُنَيدِ في اجتهادِ الرَّأي» ؛ لأنَّ ابن الجنيد كان متَّهماً بالعمل بالقياس والاجتهاد بالرأي ، وقد صرَّح صاحب الجواهر بذلك ـ عند نقله الإجماع علىٰ جواز قضاء الحاكم بعلمه عن السيد المرتضىٰ ـ قائلاً :

« فَإنْ قيلَ : كَيفَ تَستَجيزُونَ ادِّعاءَ الإجْماعِ وأبُو عليٍّ ابنِ الجُنَيدِ يُصرِّحُ بالخلافِ ، ويَذهبُ إلىٰ أنَّهُ لا يَجوزُ للحَاكمِ أنْ يَحكُمَ بعِلمِهِ في شَيءٍ منَ الحُقوقِ والحُدودِ ؟

قُلنا : لا خِلافَ بَينَ الإماميَّةِ في هذهِ المَسألةِ ، وَقدْ تَقدَّمَ إجماعُهُم ابنَ الجُنَيدِ ، وتأخُّرهُ عَنهُم ، وإنَّما عَوَّلَ ابنُ الجُنَيدِ علىٰ ضَربٍ منَ الرَّأي والاجْتهادِ ، وخَطَأهُ واضِحٌ ، وكَيفَ يَخفىٰ إطباقُ الإماميَّةِ علىٰ وجُوبِ الحُكمِ بالعِلمِ ؟ »[٢].

وكذلك الشَّيخ الطُّوسي فقد أعلن في القرن الخامس معارضته للاجتهاد بالمعنى الأخص (القياس) ، حيث قال :

« وقَدْ عَدَّ مَنْ خَالفَنا في هذهِ الأقْسامِ ، أنَّهُ لابُدَّ أنْ يَكونَ عَالِماً بالقياسِ والاجْتهادِ ، وقَدْ بَينّا ـ نحنُ الإماميَّةَ ـ فسادَ ذَلكَ ، وأنَّها لَيستْ منْ أدلَّةِ الشَّرعِ »[٣].

وفي القرن السّادس عارض ابن إدريس الاجتهاد عندما ذكر مسألة تعارض البينتَينِ في كتابه السَّرائر ، حيث قال :

١ـ أحمد الحسيني ، مقدّمة كتاب : تاريخ حصر الاجتهاد لآية الله آقا بزرگ تهراني ، ص ١٤ .
٢ـ محمد حسن النَّجفي ، جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٨٩ .
٣ـ الشَّيخ الطُّوسي ، العُدَّة في أُصول الفقه ، ج ٢ ، ص ٧٢٩ .

« والقِياسُ والاستِحسانُ والاجْتهادُ باطِلٌ عِندَنا »[١].

وهكذا استمرَّ الرَّفض العنيف للاجتهاد بمفهومه الخاص (القياس) من قِبَل علماء الشِّيعة إلىٰ أوائل القرن السّابع ، حيث بدأ الاجتهاد في عرف العلماء ينحو منحىً آخر في المعنى والمفهوم غير الَّذي كان عليه .

إنَّ علماء الشِّيعة أحسوا بالأخطار المترتِّبة علىٰ الاجتهاد بمعنى القياس ، من تضييع الأحكام الشَّرعية وغير ذلك ، هذا من جانب ، ومن جانب آخر أنَّه بسبب الابتعاد عن النَّص شعروا بضرورة الاجتهاد من أجل الحفاظ علىٰ أحكام الشَّريعة فبذلوا جهوداً مضنيَّة ، وسعوا من أجل إيجاد اجتهاد مستوحاً من روح الشَّريعة ، بنحو يحفظ للإسلام أحكامه وقوانينه ، فقدَّموا اجتهاداً آخر يختلف عن الاجتهاد بمعنى القياس محتوىً ومضموناً ، فبزغ اجتهادهم علىٰ السّاحة العلميَّة بمعنى بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشَّريعة .

فقد سعىٰ علماء الشِّيعة تثبيت هذا المعنىٰ للاجتهاد ، وعوَّلوا عليه في تحصيل الحكم الشَّرعي ، ولعلَّ أقدم نص يدلُّ علىٰ الاجتهاد بهذا المعنىٰ هو النَّص الوارد عن المحقِّق الحلِّي المتوفّىٰ عام : ٦٧٦ ؛ يقول ﷺ في مقام تعريف الاجتهاد :

« هوَ في عُرفِ الفُقهاءِ : بَذلُ الجُّهدِ في استخراجِ الأحكامِ الشَّرعيَّة »[٢].

ثمَّ تطوَّر معنى الاجتهاد بمفهومه الجديد لدى الشِّيعة ، ولم يقف عند هذا الحد ، بل شمل كلَّ عمليَّة يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي .

١ـ ابن إدريس ، السَّرائر ، ج ٢ ، ص ١٧٠ .

٢ـ المحقِّق الحلِّي ، معارج الأُصول ، الفصل الأوَّل : المسألة الأولىٰ : حقيقة الاجتهاد ، ص ١٧٩ .

لقد طرح علماء الشِّيعة الاجتهاد بوجهٍ شرعي وبإسلوب علمي ، ممّا أدّىٰ الأمر إلىٰ اضمحلال الاجتهاد الَّذي بمعنى القياس والاستحسان والرأي إلىٰ حدٍّ وُضِع علىٰ رفوف التأريخ ، وبات حبراً علىٰ ورق ، ولم يعُد عندنا اليوم إلّا معنى الاجتهاد الَّذي شيَّده علماء الشِّيعة ، وإنْ طُرِح بقوالب لفظيَّة مختلفة .

إنَّ الاجتهاد لدىٰ الشِّيعة هو نبض الحياة للفقه الشِّيعي ، بل لمذهب الشِّيعة بأسره ، ولولاه لما بقي المذهب الشِّيعي علىٰ ما هو عليه اليوم ؛ لأنَّ الاجتهاد بمعناه المذكور هو الطَّريق الوحيد الَّذي من خلاله يتمُّ اكتشاف الحكم الشَّرعي الفرعي زمان الغيبة .

من خلال تتبُّعنا للاجتهاد إلتفتنا إلىٰ أهميَّته القصوىٰ ؛ لأنَّه بسبب البُعد الزَّمني الَّذي حصل تدريجيّاً عن زمن المعصوم ، صار الاجتهاد أمراً مُلحّاً وضروريّاً ، ومن دونه يكون مصير الأحكام الشَّرعيَّة هو الاضمحلال والضّياع ، خصوصاً مع ملاحظة أنَّ الطَّواغيت والحكّام الَّذين حكموا بلاد الشِّيعة عبر التأريخ ، نصبوا العداء الكامل لمذهب التَّشيُّع وعلمائه ، فضيَّقوا الخناق عليهم بألوان متعدِّدة ، وبأساليب مختلفة ، منها : منع الكثير من كتبهم وعدم السَّماح بنشرها ، وعدم طرح الفكر الشِّيعي في المناهج الدِّراسيَّة الأكاديميَّة ، وتعطيل حوزاتهم ومجامعهم العلميَّة ، وقمع الكثير من أبناء الشِّيعة وقتلهم ومطاردتهم ، خصوصاً علمائهم ومفكِّريهم وأصحاب القلم منهم وغير ذلك ، إنَّ هذه الأساليب القمعيَّة وغيرها من الأمور المؤدِّية إلىٰ تضعيف الشِّيعة ، وتضييع أحكامهم وعقائدهم ، جعلت المذهب الشِّيعي أحوج ما يكون إلى الاجتهاد ، استمراراً لديمومة مذهب أهل البيت عليهم السلام وحفاظاً علىٰ أحكامهم الشَّرعيَّة وعقائدهم المحمديَّة .

إنَّ علماء الشِّيعة كانوا ولا يزالوا مدركين لأهميَّة الاجتهاد القصوىٰ ، وأثره علىٰ ديمومة المذهب وبقائه ؛ لذا انهمكوا باذلين قصارىٰ جهدهم وكلَّ ما بوسعهم من أجل إيجاد طُرُق علميَّة توصل إلى الحكم الشَّرعي وفق الموازين والأساليب الشَّرعيَّة ، وبصورة تدريجيَّة وعبر عقود من الزَّمن برز الاجتهاد وعمليات استنباط الأحكام عند الشِّيعة ، ضمن مدارك شرعية قرَّروها في عملية الاستنباط ، الأمر الَّذي أدّىٰ إلىٰ التطور المذهل للفقه الشِّيعي في كافَّة مجالات الحياة ، بحيث أثبتوا أنَّ الإسلام له القدرة علىٰ قيادة المجتمع بأروع نظام ، يضمن للإنسانيَّة المُعذَّبة السَّعادة الماديَّة والمعنويَّة ، التي طالما سعى الإنسان إلىٰ تحقيقها عبر تأريخه المرير المحفوف بالقمع والظُّلم .

إنَّ هذه الأهمية للاجتهاد هي التي دفعتني لاختيار الاجتهاد كموضوع لأطروحة الدكتوراه ، التي نالت ـ بفضل الله ولطفه ـ النَّجاح في جلسة المناقشة ، وكان السيد الأستاذُ آية الله علي نقي الأردبيلي ممّن اهتمَّ كثيراً في مساعدتي لكتابة الأطروحة ، وحل المسائل العلميَّة العويصة ، التي كانت تواجهني عند الغور في كتب العلماء والفقهاء ، فجزاه الله خير الجزاء .

وبعد سنتين من الحصول علىٰ شهادة الدُّكتوراه ، وبتشجيع من السيد الأُستاذ آية الله العظمىٰ محمد مفتي الشِّيعة الأردبيلي ، شرعنا بتدريس بحث الخارج في مكتبه المبارك ، حيث بدأنا بكتاب الاجتهاد ، وكانت هذه الأطروحة هي المنهج المتَّبع في تدريسنا ، مع تغييرات جزئيَّة فرضتها أساليب درس بحث الخارج ، وقد كان استقبال الطَّلبة لدرسنا هو المحفِّز الآخر ، الَّذي شجَّعنا لمواصلة التدريس ، ومن هنا أتقدَّم بالشُّكر الجزيل إلىٰ أساتذتي المحترمين وبالخصوص آية الله العظمىٰ السيد محمد مفتي الشِّيعة الأردبيلي ، وآية الله السيد علي نقي

الأردبيلي ، كما أشكر طلبتي المحترمين الَّذين جعلوا جوَّ الدَّرس جوّاً علميّاً ، بحضورهم المستمر ومناقشاتهم الموضوعيَّة الهادئة وأسئلتهم الهادفة ، وأشكر أيضاً كلَّ مَنْ هيأ لنا فرصة التَّوفيق لطباعة هذا الكتاب . أسأل الله للجميع التَّأييد والتَّسديد ، وأنْ يحفظهم من كلِّ سوء .

كما أسأل الله تعالىٰ أنْ يأخذ بقلمي القاصر نحو الصَّواب ، ويتقبَّل منّي هذا اليسير ويعفو عنّي الكثير . والحمد للهِ ربِّ العالمين ، وصلّى الله علىٰ محمَّد وآله الطَّيبين .

والسَّلام عليكم ورحمة الله وبركاته

قم المقدَّسة

الشَّيخ الدكتور

عبّاس السَّلامي الأنصاري

١٤٢٩ هـ . ق - ٢٠٠٨ م

البابُ الأوَّل

بُحـوثٌ تَمـهيديَّةٌ

* الفصلُ الأوَّل : الحُكمُ الشَّرعيُّ الفرعيُّ وأقسامُه

* الفصلُ الثّاني : عمليةُ التَّشـريـعِ والتَّقنين

* الفصلُ الثّالث : منطقيَّةُ القضيَّةِ الفقهيَّة

بُحوثٌ تَمهيديَّةٌ

هنالك عدَّة موضوعات أُصوليَّة يتوقَّف عليها تحقيق بعض المباحث التي ينبغي إظهار النَّظر الخاص فيها ؛ لتمهيد الأرضيَّة لِما سيدور رحى التَّحقيق عنه ؛ كي لا تحدث بعض الملابسات في فهم ودرك مطالبه ومباحثه ، وهذه الموضوعات المُمهِّدة للبحث هي المطالب التّالية المرتَّبة بخمسة فصول .

الفصلُ الأوَّل

الحكمُ الشَّرعيُّ الفرعيُّ وأقسامُه

تنقسم الأحكام الشَّرعيَّة مُطلقاً إلىٰ قسمَينِ ، هُما :

١ـ الأحكامُ الشَّرعيَّةُ الأُصوليَّة : وهي الأحكام الاعتقاديَّة المنصبَّة علىٰ أُصول الدِّين ، كوجوب الاعتقاد بالمعاد مثلاً ، ومثل هكذا أحكام خارجة عن محل البحث هنا .

٢ـ الأحكامُ الشَّرعيَّةُ الفرعيَّة : وهي الأحكام المنصبَّة علىٰ فروع الدِّين وما يرجع إليها ، وهذه الأحكام هي المبحوث عنها هنا .

الحُكْمُ في اللُّغةِ والاصطلاح

الحُكْمُ لُغةً

الحُكْمُ : مصدر الفعل الثُّلاثي : حَكَمَ ، وهو لُغةً : القضاء ؛ يقول ابن منظور :

« الحُـكْمُ : ... القَضاءُ بالعَدْلِ ، وهُوَ مَصْدَرُ حَكَمَ يَحْكُمُ ... الحكْمُ : القَضاءُ ، وجَمْعُهُ أحْكامٌ »[١].

وقال الخوري في أقرب الموارد :

« الحُـكْمُ : القَضاءُ ، وأصْلُهُ المنْعُ ، جَمْعُ أحْكامٍ »[٢].

الحُـكْمُ اصطلاحاً

عُرِّف الحكم الشَّرعي بعدَّة تعريفات ، منها ما ذكره فخر المحقِّقين بقوله :

« الحُكمُ الشَّرعيُّ هوَ : خِطابُ الشَّرعِ المـتعلِّقِ بـعَملِ المُكـلَّفينَ بالاقْتضاءِ أو التَّخييرِ أو الوَضعِ »[٣].

وعرَّفه آية الله النـّائيني ﷺ بما يلي :

« الحُكمُ الشَّرعيُّ هوَ : المَجعُولُ المُتعلِّقِ بعَملِ المُكلَّفينَ ، اقتضاءً أو تخييراً »[٤].

١ـ محمد بن مكرم بن علي (ابن منظور) ، لسان العرب ، مادَّة : (حَكَمَ) .

٢ـ سعيد الخوري الشَّرتوني ، أقرب الموارد في فُصح العربية والشَّوارد ، مادَّة : (حَكَمَ) .

٣ـ محمد بن الحسن (فخر المحقِّقين) ، إيضاح الفوائد ، ج ١ ، ص ٨ .

٤ـ موسىٰ النَّجفي الخوانساري ، منية الطَّالب ، تقرير بحث الفقه للنّائيني ، ج ١ ، ص ١٠٦ .

كما عرَّفه آية الله الشَّهيد الصَّدر ﷺ بقوله :

« الحُكمُ الشَّرعيُّ هوَ : التَّشريعُ الصّادِرُ مِنَ اللهِ تَعالىٰ ،لتَنظيمِ حَياةِ الإنْسانِ وتَوجيهُهُ »[١].

تَقسيماتُ الحُكمِ الشَّرعيِّ الفرعي

قسَّم الأُصوليُّون الحكم الشَّرعي الفرعي إلىٰ قِسمَينِ ، هما :

أوَّلاً : الحُكمُ التَّكليفي

لقد وردت تعريفات متعدِّدة للحكم التَّكليفي ، منها ما ذكره آية الله السيد الخوئي ﷺ بقوله :

« الحُكمُ ليسَ إلّا الاعتبارُ ، أي : اعتبارُ شيءٍ في ذمةِ المُكلَّفِ منَ الفعلِ أو التَّركِ »[٢].

تقسيم الحكم التَّكليفي

قسَّموا الحكم التَّكليفي إلىٰ خمسة أقسام ، هي : الوجوب ،الحرمة ، الاستحباب ،الكراهة ، الإباحة .

١ـ آية الله محمد باقر الصَّدر ، دروس في علم الأُصول ، الحلقة ٢ ، ص ١٣ .

٢ـ آية الله محمد البهسودي ، مصباح الأُصول ، تقرير بحث الأُصول لآية الله الخوئي ، ج ١ (ج ٤٧ من الموسوعة) ، ص ٧٨ و ١٢٥ .

ومنشأ هذا التَّقسيم ، هو أنَّ متعلَّق الحكم التَّكليفي (الموضوع) لا يخلو من ثلاث حالات ، هي :

أوَّلاً : أنْ يكون ذا مصلحة شديدة تقتضي امتثال المتعلَّق بنحو الإلزام (الوجوب) ، أو ضعيفة تقتضيه بنحو دون الإلزام (الاستحباب) .

ثانياً : أنْ يكون ذا مفسدة شديدة ملزمة تقتضي ترك المتعلَّق بنحو الإلزام (الحرمة) ، أو ضعيفة تقتضي تركه بنحو دون الإلزام (الكراهة) .

ثالثاً : أنْ يكون خالٍ منهما بالجملة علىٰ نحو السَّلب الكلِّي (الإباحة) .

الرأيُ المختارُ في الإباحة

إنَّ الإباحة عندنا ليست من الأحكام التَّكليفيَّة ، ودليلنا علىٰ ذلك هو :

أوَّلاً : أنَّ الموضوعات بذاتها تقتضي مصالحاً ومفاسداً ، والشّارع المقدَّس في مقام تشريع الأحكام يلحظ هذه المصالح والمفاسد ، ثمَّ يُشرِّع أحكام الموضوعات وفقاً لِما تقتضيها من ملاكات ، فالشّارع في مقام تشريع حكم تكليفي لموضوع ما ، يلحظ أوَّلاً ملاك الموضوع من المصلحة أو المفسدة ، ثمَّ يُشرِّع الحكم علىٰ وفق الملاك ؛ لأنَّ الأحكام الشَّرعيَّة تابعة للمصالح والمفاسد ، فهي وليدة الملاكات ؛ فتشريع الأحكام إذنْ متوقِّف علىٰ وجود ملاك ، وعلىٰ وفق هذا الملاك يُحدِّد المولىٰ نوع الحكم من الوجوب والحُرمة وغير ذلك .

أمّا الإباحة التي عدُّوها من الأحكام التَّكليفيَّة الخمسة ، التي تعبِّر عن مُساواة الفعل والتَّرك بنظر المولىٰ ، فهي لا إقتضائيَّة من حيث الملاك ؛ لأنَّ الإباحة قد تنشأ عن فعل مباح خالٍ من أيِّ ملاك يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً ، وتسمّىٰ

مثل هذه الاباحة : (الإباحة بالمعنى الأخص)[١] ، وإذا كان تشريع الأحكام متوقِّف علىٰ وجود ملاك في الموضوعات ، ومتعلَّق الإباحة خالٍ من أيِّ ملاك ، فكيف يشرِّع المولىٰ حكماً تكليفيّاً ؟ وعلىٰ أساس أيِّ شيء يحدِّد نوع الحكم ؟ وماذا يلحظ في مقام التَّشريع والتَّقنين حتىٰ يشرِّع الحكم علىٰ وفقه ؟! فبما أنَّ متعلَّق الإباحة ليس فيه أيُّ ملاك فلا يمكن جعل حكم له ؛ لأنَّه فاقد لِما يُحدَّد الحكم علىٰ وفقه ؛ فالإباحة إذنْ ليست حكماً تكليفيّاً .

ثانياً : إنَّ الأصل الأولي في الأشياء هي الإباحة ، وخروج شيء منها عن هذا الأصل يحتاج إلىٰ تشريع حكم يعرضه ؛ ليدلَّ علىٰ أنَّ المعروض قد استُثني من الأصل ، ويكون دليل الحكم حاكماً على الأصل المذكور ، وعلىٰ هذا فكيف تكون الإباحة هي بنفسها حكماً تكليفيّاً ؟

ثالثاً : إنَّ لفظ : (التَّكليفي) في قولنا : (الحكم التَّكليفي) صفة للحكم . ويعني لُغة : الأمر الشّاق ، وهو مصدر الفعل الثُّلاثي : كَلِفَ ، علىٰ وزن : فَعِلَ ؛ قال في لسان العرب :

« كلَّفَهُ تكليفاً ، أي : أمرَهُ بما يَشقُّ عليهِ ، وتكلَّفتَ الشَّيءَ : تَجشمْتَهُ علىٰ مَشقَّةٍ وعلىٰ خلافِ عادتِكَ ... كَلِفَ الأمرَ وتكلَّفَهُ : تَجشَّمَهُ علىٰ مَشقَّةٍ وعُسرةٍ »[٢].

وقال الفيروز آبادي :

١ـ للإباحة معنيانِ ، هما :

أوَّلاً : الإباحة بالمعنى الأخص : وهي التي تُعبِّر عن مساواة الفعل والتَّرك في نظر المشرِّع .

ثانياً : الإباحة بالمعنى الأعم : وهي الإباحة الشّاملة لكلِّ فعل مخلو من الإلزام ، فتشمل المستحب والمكروه والإباحة بالمعنى الأخص .

٢ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (كَلَفَ) .

« التَّكليفُ : الأمرُ بما يَشُقُّ عَليكَ ، وتكلَّفَهُ : تَجشَّمَهُ ...وحَمَلتَهُ تكلِفَةً : إذا لمْ تُطِقْهُ إلّا تكلُّفاً »[١].

وهذا المعنىٰ اللُّغوي للفظ التَّكليف هو المراد به في علمَي الأصول والفقه ؛ لأنَّ الأحكام التَّكليفيَّة إنَّما وصِّفت بالتَّكليفيَّة ؛ لِما فيها من كلفة ومشقَّة علىٰ المكلَّف ، وهذا لا يناسب معنى الإباحة الَّذي هو التَّخيير ، فعدُّ الإباحة من الأحكام التَّكليفيَّة لا نعرف له وجهاً ، لمجافاته لمعنى التَّكليف ؛ لأنَّ الإباحة لا كلفة فيها ؛ فلا وجه لعدِّها من الأحكام التَّكليفيَّة ؛ وعليه فإنَّ الإباحة في نظرنا ليست حكماً تكليفيّاً ؛ ولذا تكون الأحكام التَّكليفيَّة عندنا أربعة فقط ، هي : الوجوب ، الحرمة ، الاستحباب ، الكراهة .

ثانياً : الحُكمُ الوضعي

لقد بيَّن آية الله الشهيد الصَّدر ﷺ الأحكام الوضعيَّة ، بقوله :

« والآخرُ : الأحكامُ الوضعيَّةُ التي ليسَ لها تَوجيهٌ عمليٌّ مباشرٌ ، وكثيراً ما تَقعُ مَوضُوعاً لحُكمٍ تكليفيٍّ ، كالزَّوجيَّةِ التي تقعُ مَوضُوعاً لوجوبِ النَّفقةِ مثلاً »[٢].

كما عرَّفها آية الله محمد تقي الحكيم ، بقوله :

« الاعتبارُ الشَّرعيُّ الَّذي لا يَتضمَّنُ الاقتِضاءَ والتَّخييرَ »[٣].

١ـ محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي ، معجم القاموس المحيط ، مادَّة : (كَـلَفَ) ، رقم : 8196 .

٢ـ السيد محمد باقر الصَّدر ، دروس في علم الأُصول ، الحلقة الثَّانية ، الحكم الشَّرعي وتقسيمه ، ص ١٣ .

٣ـ السيد محمد التَّقي الحكيم ، الأُصول العامَّة للفقه المقارن ، ص ٦٨ .

وينقسم الحكم الوضعي إلىٰ قسمَينِ ، هما :

أوّلاً : « ماكانَ واقعاً مَوضُوعاً للحُكمِ التّكليفي »[١] ، ومثاله : الزّوجيّة ، فإنّها حكم وضعي ، وقد وقعت موضوعاً لوجوب الإنفاق ، وكذلك الملكيّة هي حكم وضعي ، و وقعت موضوعاً لحرمة الصّرُّف في مال الغير بدون إذنه .

ثانياً : « ماكانَ مُنتزَعاً منَ الحُكمِ التّكليفي »[٢] ، كجُزئيّة السُّورة مثلاً ، فإنَّ هذه الجُزئيّة حكم وضعي ، ولكنّها مُنتزَعة من وجوب الصّلاة .

١ـ الشّهيد محمد باقر الصّدر ، دروس في علم الأُصول ، الحلقة الثّالثة ، القسم الأوّل ، الحكم الشّرعي وتقسيماته ، ص ١٧ .

٢ـ المصدر نفسه .

الفصلُ الثّاني

عمليةُ التَّشـريـعِ والتَّقنين

التَّشريع لُغة

التَّشريع ـ من باب تَفْعيل ـ : مصدر شَرَّعَ ، علىٰ وزن فَعَّلَ ، نحو : صرَّف ، فهو مضاعف ، وأصله فعل ثلاثي مجرَّد : (شَرَعَ) ، ولكي يجعلوه من باب تفعيل ، زِيد في عين فعله وأدغموه ، وجعلوا عليه شدة مفتوحة علامة للإدغام ، فصار : فَعَّلَ يُفَعِّلُ تَفْعيلاً : شرَّعَ يُشرِّعُ تَشْريعاً . وأمّا المعنى اللُّغوي لفعل شَرَعَ ، فهو كما قال في لسان العرب :

« الشَّريعةُ والشِّراعُ والمَشْرَعَةُ : المَواضِعُ التي يُنحَدَرُ إلى المـاءِ مِنْها ؛ قالَ اللَّيثُ : وبِها سُمّيَ ما شَرَعَ اللهُ لِلعِبادِ شَريعةً مِنَ الصَّـومِ والصَّلاةِ والحَجِّ والنِّكاحِ وغيرِهِ ... .

الشَّريعةُ والشِّرْعَةُ : ما سَنَّ اللهُ مِنَ الدِّينِ وأمَرَ بِهِ ، كالصَّومِ والصَّلاةِ والحَجِّ والزَّكاةِ وسائرِ أعْمالِ البرِّ ، مُشتقٌّ منْ شاطئِ البَحرِ ... ومنهُ

قولُهُ تَعالىٰ : ﴿ ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلىٰ شَريعَةٍ مِنَ ٱلأمْرِ ﴾[١] وقَولُهُ تَعالىٰ : ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةٍ ومِنْهاجاً ﴾[٢] »[٣] .

وقال في أقرب الموارد :

« شَرَعَ لَهُمْ شَرْعاً : سَنَّ ، فَهُوَ شارِعٌ ، وما سَنَّهُ مَشْرُوعٌ ، وشَرَعَ لَهمْ طَريقاً ... الشَّرْعُ ايضاً عِندَ الفُقهاءِ : ما شَرَعَ اللهُ تعالىٰ لِعبادِهِ ... .

الشَّرْعيُّ : ما وافَقَ الشَّرعُ ونُسِبَ إليهِ ... الشَّريعةُ : ما شَرَعَ اللهُ لِعبادِهِ منَ السُّنَنِ والأحْكامِ ، ومَعناها الطَّريقَة ؛ لِشُروعِ النّاسِ فيها ؛ وعلىٰ ذلكَ تَكونُ الشَّريعةُ والشَّرْعُ مُترادفَينِ »[٤].

إنَّ التَّشريع بمعنى إيجاد الشَّريعة ، أي : الطريقة والمنهاج ، ولفظ الشَّريعة مأخوذ من مَشْرَعَةِ الماء التي هي مورد الشُّرب ، حيث يشرع فيها النّاس فيشربون ويستقون ؛ فلفظ الشَّريعة كنائي عن أنَّ النّاس يشرعون في الدِّين ؛ ليروون من معارفه وأحكامه ويتَّخذونه طريقة لهم في حياتهم . فالتَّشريع هو إيجاد الطريقة والمنهاج الشّامل لقوانين[٥] وأُصول نُظُم الحياة ، ويُسمّى الشَّريعة . وهذا المعنىٰ للتَّشريع هو الدّائر علىٰ ألسنة الفقهاء ، فلا يوجد معنىً اصطلاحي له .

١ـ سورة الجاثية (٤٥) ، الآية : ١٨ .

٢ـ سورة المائدة (٥) ، الآية : ٤٨ .

٣ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (شَرَعَ) .

٤ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (شَرَعَ) .

٥ـ القوانين جمع قانون ، تعني : الأُصول ، وهي ليست عربيَّة ؛ يقول ابن منظور في لسان العرب ، مادَّة : (قَنَنَ) : « وقانونُ كلِّ شيءٍ : طريقُهُ ومقياسُهُ ؛ قالَ ابنُ سيده : وأراها دخيلةً ... القوانينُ : الأُصولُ ، الواحدُ قانونٌ ، وليسَ بعربيٍّ » .

أقسامُ التَّشريع

إنَّ التَّشريع الصّادر من الشّارع المُقدَّس علىٰ قسمين ، هُما :

١ـ **تشريع الموضوعات** ، كالصَّلاة والوِلاية مثلاً .

٢ـ **تشريع الأحكام والقوانين** ، كالوجوب والصَّحة ، وكقوانين التَّمليك والإرث مثلاً .

إنَّ الشّارع المقدَّس لم يشرع الاحكام والقوانين فحسب ، بل شرع كثيراً من الموضوعات أيضاً ؛ لأنَّ الشّارع المُقدَّس في مقام التشريع والتَّقنين لابُدَّ أنْ يحدِّد الموضوع أوَّلاً بعد ذلك يُشرِّع له حُكماً ، فالتَّشريع شامل للأحكام وللموضوعات أيضاً علىٰ ما سيأتي بيانه بعد قليل ؛ ولأنَّ التَّشريع شامل للموضوع وللحُكم فينبغي الإتيان في تعريف الحُكم بقيد يُخرِج تشريع الموضوعات عنه ؛ ومن هنا يظهر ضَعف تعريف الحكم ، الَّذي ذكره آية الله الشَّهيد محمد باقر الصَّدر ﷺ ؛ حيث قال :

« **الحُكمُ الشَّرعيُّ هوَ : التَّشريعُ الصّادِرُ مِنَ اللهِ تَعالىٰ ؛ لتَنظيمِ حَياةِ الإنْسانِ وتَوجيهُهُ** »[١] .

فالمُلاحَظ[٢] أنَّ آية الله الصَّدر في تعريف الحكم الشَّرعي أتىٰ بلفظ

١ـ آية الله محمد باقر الصَّدر ، دروس في علم الأُصول ، الحلقة ٢ ، ص ١٣ .

٢ـ ليُعلم أنَّ كتاب : دروس في علم الأُصول ، المعروف بالحلقات ، لآية الله محمد باقر الصدر لا يمثِّل بوجهٍ آراءه الشَّريفة ؛ لأنَّ هذه الحلقات أُلِّفت وأُعدَّت لدراسة هذا العلم ، أمّا آراءه فمضانُّها بحوثه الخارجيَّة ، المحفوظة في تقريرات درسه ، كتقريرات آية الله كاظم الحائري تحت عنوان : مباحث الأُصول ، وكذلك تقريرات آية الله محمود الهاشمي الشّاهرودي : مباحث في علم الأُصول ؛ ولذا فإنَّ المناقشة التي أوردناها لا نقصد بها مناقشته ﷺ .

التَّشريع ولم يُقيِّده بما يُخرِج تشريع الموضوعات ، فأصبح التَّعريف مُنتقَض الطَّرد والمنع ؛ لأنَّه تعريف بالأعم ، حيث يشمل تشريع الموضوعات أيضاً ، في حين أنَّه ﷺ أراد تعريف الحكم الشَّرعي فقط ، فكان عليه أنَّ يأتي بقيد يُخرِج تشريع الموضوعات ليسلم طرد التَّعريف ومنعه من النَّقض .

كيفيَّةُ التَّشريع

إنَّ تشريع الموضوع ، أو الحكم من قِبل أيِّ مشرِّع كان ، يتمُّ من خلال مرحلَتَينِ ، يُطلَق علىٰ أولهما : مرحلة الثُّبوت ، وعلىٰ ثانيهما : مرحلة الإثبات ، وتتمُّ عملية التَّشريع بالكيفيَّة التّالية :

مرحلة الثُّبوت

وهي المرحلة التي تُجرىٰ فيها عمليَّة التَّقنين والتَّشريع من قِبَل المُشرِّع ، وتتمُّ هذه العمليَّة من خلال دَورَينِ ، هُما :

أوَّلاً : دَورُ تحديدِ الموضوعِ وتشخيصِه

إنَّ المُشرِّع إذا أراد أنْ يُشرِّع حُكماً لابدَّ أوَّلاً أنْ يحدِّد الموضوع المُراد تشريع حكمه (موضوع الحكم) ؛ لأنْ الحُكم عارض فيتوقَّف علىٰ معروض ، وفي مقام التَّقنين والتَّشريع لابدَّ أوَّلاً من تحديد الموضوع علىٰ نحو القضيَّة الحقيقيَّة ثمَّ تشريع الحكم له . ومن أجل أنْ يتَّصف البحث بالوضوح ينبغي أنْ نُكوِّن فكرة عن الموضوع وأقسامه ؛ فنقول :

الموضوع : هو ما وقع موضوعاً في القضيَّة الفقهيَّة ، والموضوع تارة يكون تشريعيّاً ، وهو : ما شرعه الشّارع وأسَّسه لوجود مصلحة فيه ، كالصَّلاة مثلاً ، وأُخرىٰ يكون تكوينيّاً ، والموضوع التَّكويني تارة يكون موطنه الذِّهن وهو : الموضوع العقلي كالنَّقيضَينِ ، وتارة يكون موطنه الخارج وهو : ما كان له تحقُّق خارجاً ، كمصاديق أنواع الماهيّات المُتحقِّقة في متن الأعيان .

والموضوع المُراد تشريع حكمه إمّا أنْ لا يكون له تحقُّق و وجود أصلاً ، وهنا يقوم المُشرِّع بإيجاده وتحقُّقه ، وإمّا أنْ يكون للموضوع تحقُّق و وجود ، وهنا يقوم المُشرِّع بتعيينه وتمييزه عن بقيَّة الموضوعات . فلتحديد الموضوع في مقام التَّشريع نحوَانِ ، هُما :

١ـ تحديدُ الموضوعِ علىٰ نحوِ مفادِ كانَ التّامَّة

إنَّ الشّارع المُقدَّس يحدِّد مصالح تعود بالنَّفع إلى المُكلَّف ، ولكن قد لا تكون لبعض المصالح موضوعات في الخارج ؛ ليتوسَّل بها المكلَّف بغية الوصول إلىٰ تلك المصالح ، فيقوم المشرِّع بتأسيس وتشريع موضوعات تتضمَّن تلك المصالح نُسمّيها الموضوعات التَّشريعيَّة ، ولكنَّ الشّارع عندما يشرع هذه الموضوعات يؤلِّفها ويُركِّبها بنحو تؤدّي إلىٰ تلك المصالح ، فمثلاً : يرىٰ الشّارع أنَّ هناك مصلحة تربويَّة ترجع إلىٰ كمال الانسان ، وتجلب له منفعة عظيمة في تهذيب نفسه وتقويم أخلاقه ، وهي مصلحة الانتهاء عن الفحشاء والمُنكر ، ولكن لا يوجد لهذه المصلحة موضوع من خلاله يستطيع الإنسان الوصول إليها ، فيقوم الشّارع بتأسيس موضوع يؤدّي إلى تلك المصلحة ، فشرَّع الصَّلاة بنحوٍ جعلها موصِلة إلى المصلحة المذكورة ، وهكذا بقيَّة الموضوعات التَّشريعيَّة من الصَّوم

والزّكاة والخُمس وغير ذلك ، فإنَّ الشّارع أوجدها حفاظاً على بعض المصالح التي تعود بالنّفع على الإنسان فرداً واجتماعاً .

ثمَّ أنَّ المولىٰ تعالىٰ بعدما أسَّس هكذا موضوعات المتضمنة لتلك المصالح أوجب امتثال هذه الموضوعات علىٰ المكلف بغية وصوله إلىٰ تلك المصالح .

٢ـ تحديدُ الموضوعِ علىٰ نحوِ مفادِ كانَ النّاقصة

هنالك موضوعات لها تحقُّق و وجود خارجاً كالحيوانات والنَّباتات مثلاً ، والأصل فيها الإباحة ؛ لقوله تعالىٰ :

﴿ خَلَقَ لَكُمْ ما فِي ٱلأَرْضِ جَمِيعاً ﴾[1].

والآية دالَّة على العموم ، حيث ورد فيها أداتانِ للعموم ، أحدهما : ﴿ ما ﴾ وثانيهما ﴿ جَمِيعاً ﴾ ، فيكون معنى الآية هو : أنَّ كلَّ ما على الأرض مخلوق للنّاس ، ومباح لهم .

إنَّ الشّارع المُقدَّس في مقام تحديد الموضوع علىٰ نحو مفاد كان النّاقصة لا يؤسِّس الموضوع ، كما في تحديده علىٰ نحو مفاد كان التّامَّة ، بل إنَّ الموضوع هنا موجود ومتحقِّق ، ولكن الشّارع يُحدِّد ملاك الموضوع من مصلحة أو مفسدة ، فيحدِّد ملاك أكل لحم الغنم والخنزير مثلاً ، من أنَّ هل في أكلهما مصلحة ومنفعة للإنسان ، أم فيه مفسدة ومضرة له .

١ـ سورة البقرة (٢) ، الآية : ٢٩ .

ثانياً : دَورُ تحديدِ الحُكمِ وتشخيصِه

إنَّ دور تحديد الحكم من قِبل المشرِّع في مرحلة الثُّبوت والواقع يمرُّ بأدوار ثلاثة ، هي :

١ـ دَورُ تحديدِ المَلاك

قبل الشُّروع في دَور تحديد الملاك لابُدَّ أنْ نعرف معنى الملاك لُغة واصطلاحاً ليتسنّىٰ لنا الدُّخول في البحث .

الملاك لُّغةً

المَلاك مُشتقٌّ من مادَّة الفعل الثُّلاثي المُجرَّد : (مَلَكَ) ، وله من الحيثيَّة الصَّرفيَّة بناءان ، هما :

١ـ مِلاكٌ ـ بالكسر ـ علىٰ وزن : (فِعال) .

٢ـ مَلاكٌ ـ بالفتح ـ علىٰ وزن : (فَعال) .

وكلا البنائينِ يعنيانِ لُّغة : قِوام الشَّيء الَّذي يُعتمَد عليه ؛ يقول ابن منظور :

« مِلاكُ الأمْرِ ومَلاكُهُ : قِوامُهُ الَّذي يُملَكُ بِهِ وصَلاحُهُ ... ومَلاكُ الأمْرِ ومِلاكُهُ : ما يَقُومُ بِهِ ... .

المَلاك ـ بالكَسرِ والفَتحِ ـ : قِوامِ الشَّيءِ ونِظامُهُ وما يُعتَمَدُ عَليهِ فيهِ »[1].

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (مَلَكَ) .

وجاء في أقرب الموارد :

« مَلاكُ الأمْرِ ـ بالفَتحِ ـ : قوامُهُ الَّذي يُملَكُ بِهِ ...
المِلاكُ ـ بالكَسرِ ـ ... قِوامُ الأمْرِ الَّذي يُملَكُ بِهِ »[1].

الملاك اصطلاحاً

يُصطلَح على الملاك أُصولياً بأنّه : المَصلحةُ ، أو المَفسدةُ المُترتِّبةُ على امتثال الشَّيءِ .

إنَّ الشّارع المُقدَّس في مقام تشريع حكم موضوع ما ، يلحظ أوّلاً ملاك الموضوع المراد تشريع الحكم له ، أي : يلحظ ما يترتَّب على الموضوع من المصلحة أو المفسدة . وهنا نكتتانِ لابُدَّ من التَّوجُّه إليهما بدقَّة ، هُما :

أوّلاً : أنَّ الأحكام الشَّرعيَّة تابعة للمصالح والمفاسد ، كما ذهبت إليه العدليَّة ، لا أنّهما يتبعان الحكم الشَّرعي كما توهمته الأشاعرة ، من أنَّ الشّارع المقدَّس إذا حكم بالوجوب ترتَّبت المصلحة على متعلَّقه ، وإذا حكم بالحرمة ترتَّبت المفسدة عليه ، بل إنَّ الشّارع المُقدَّس لا يحكم بالوجوب أو الحرمة ، إلَّا إذا رأىٰ في الموضوع مصلحة أو مفسدة تعود بالنَّفع أو الضَّرر إلى المُكلَّف عند الامتثال ؛ وهذا هو الحق .

بيان ذلك : إنّنا لو نأخذ موضوعاً ما كالخمر مثلاً ، لوجدنا فيه مفسدة ومضرَّة تعود إلى شاربها ، وهذه المفسدة والمضرَّة هو ما اقتضته ذات الخمر ؛ لأنَّ الخمر أُلِّفت وكوِّنت عند تصنيعها من مواد تقتضي السُّكر وإزالة العقل ، وهذه

١ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (مَلَكَ) .

المفسدة مترتَّبة على تناول الخمر وشِرْبها ، سواء أحكم الشّارع بحرمة شربها أم لم يحكم .

وكذلك لو أخذنا موضوع إنقاذ الغريق فإنَّ فيه مصلحة ومنفعة ، هي : نجاة إنسان من موت مُحتَّم غير طبيعي ، وهذه المصلحة مُترتِّبة على الإنقاذ ، سواء أحكم الشّارع بوجوب الإنقاذ أم لم يحكم ، فالموضوعات مُقتضية بذاتها للمصالح أو المفاسد ، ولا ربط لحكم الشّارع بذلك حتىٰ لو كان الموضوع تشريعيّاً كالصَّلاة مثلاً ، فإنَّ المصلحة التي فيها هي الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ؛ كما يقول تعالىٰ : ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَاءِ وَٱلْمُنْكَرِ ﴾[1] ، وهذه المصلحة لم تترتَّب على الصَّلاة لكون الشّارع أوجبها ، بل إنَّ الصَّلاة بهذه الأجزاء التي تألَّفت منها ، وبالنَّحو الَّذي تركَّبت به مع رعاية أسرارها المعنويَّة والرّوحيَّة صارت مُبعِدة عن الفحشاء والمنكر ، وبتعبير آخر : إنَّ الصَّلاة بهذه الأجزاء وبهذا التَّركيب وبهذه الأسرار معاً أصبحت مقتضية للانتهاء عن الفحشاء والمنكر ، بعد ذلك أوجبها الشّارع ، لتعود بالمنفعة على المُكلَّف ، لا لأنَّ الشّارع أوجب الصَّلاة فصارت فيها مصلحة ، بل إنَّ الشّارع ما شرع الصَّلاة بهذه الكيفيَّة إلَّا لوجود مصلحة ومنفعة لا يتوصَّل إليها الإنسان إلَّا عن طريق هكذا صلاة ؛ فشرع الصَّلاة ليتمكَّن الإنسان من خلالها الوصول إلىٰ تلك المصلحة التي من أجلها شُرِّعت الصَّلاة .

والخلاصة : أنَّ الموضوعات بذاتها تقتضي مصالحاً ومفاسداً ، والشّارع في مقام تشريع الأحكام يلحظ هذه المصالح والمفاسد ثمَّ يُشرِّع أحكام الموضوعات وفقاً لِما تقتضيها من ملاكات ؛ وعليه فإنَّ الأحكام الشَّرعيَّة تكون تابعة للمصالح والمفاسد .

١ـ سورة العنكبوت (٢٩) ، الآية : ٤٥ .

ثانياً : إنَّ المصلحة أو المفسدة المُترتِّبة على الموضوع لا تحصل ولا تتحقَّق إلَّا بالامتثال ، بمعنىٰ أنَّ المصلحة لا تترك أثرها الإيجابي (المنفعة) ، وكذلك المفسدة لا تترك أثرها السَّلبي (المضرَّة) إلَّا باتيان الموضوع وامتثاله ، وهذا لا يعني أنَّ الموضوع لا يقتضي بذاته المصلحة أو المفسدة ، بل هو يقتضي ذلك ، ولكنَّ أثر المصلحة أو المفسدة لا يترتَّب إلَّا بإتيان الموضوع وامتثاله ، فالامتثال بالاصطلاح الأُصولي شرط التَّرتُّب ، فالصَّلاة مثلاً مُتَّصفة بذاتها بالمصلحة ، ولكن أثر هذه المصلحة لا يتحقَّق ولا يترتَّب إلَّا بامتثال الصَّلاة وإقامتها ، وكذلك الخمر متَّصفة بالمفسدة ، ولكن أثر هذه المفسدة لا يتحقَّق ولا يترتَّب إلَّا بشرب الخمر .

وممّا مرَّ نستنتج أنَّ المُشرِّع ـ من أجل أنْ يرتِّب أثر الملاك ـ عندما يُشرِّع الأحكام يأخذ بنظر الاعتبار الامتثال ؛ لأنَّ أثر المصلحة والمفسدة لا يتحقَّق إلَّا به ، فتشريع وجوب الصَّلاة مثلاً ملحوظ فيه امتثالها وإقامتها ، وتشريع حرمة الخمر ملحوظ فيه امتثال اجتنابها أيضاً وهكذا ، ولكن لربما ليس أيُّ امتثال من شأنه أنْ يُحقِّق للمُكلَّف مصلحة الصَّلاة ، بل لعل هناك امتثال خاص هو الَّذي له شأنيَّة تحقُّق المصلحة للمُكلَّف ، ولذا يبدأ الشّارع بإضافة قيود وشروط إلى الامتثال ممّا يجعل له شأنيَّةً تُحقِّق المصلحة للمُكلَّف ، فمثلاً مصلحة الصَّلاة لا تتحقَّق بأيِّ امتثال كان ، بل تتحقَّق بالامتثال الواقع عن شروط مُعيَّنة ، كالطَّهارة والوقت وغير ذلك ، فامتثال الصَّلاة اليوميَّة مثلاً الواقعة عن طهارة وفي أوقات مُعيَّنة هو الَّذي يُحقِّق للمُكلَّف مصلحة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر . أمّا الامتثال الواقع عن غير طهارة وفي غير الوقت المُحدَّد ليس له شأنيَّة ترتُّب مصلحة الانتهاء عن الفحشاء والمنكر ؛ لأنَّ الامتثال إذا لم يؤتَ معه بقيوده وشروطه ليس امتثالاً .

والخلاصة : إنَّ الشّارع في مقام تشريع الأحكام في مرحلة الثُّبوت يقوم

أوّلاً بتحديد الموضوع وملاكه ، ثمَّ يُحدِّد الحكم الشَّرعي علىٰ وفقه . هـذا كـله بالنِّسبة إلى الدَّور الأوَّل من الأدوار الثَّلاثة لمرحلة الثُّبوت ، وهو دَور الملاك .

٢ـ دَورُ تَقريرِ المَلاك

إنَّ المُشرِّع عندما يفرغ من تحديد مـلاك المـوضوع ـ مـصلحة كـان أم مفسدة ـ يبدأ بتقرير الملاك وتثبيته ، ويتمُّ تقرير الملاك بنحوينِ ، هُما :

أوّلاً : تقريرُ الملاكِ علىٰ نحوٍ إيجابيٍّ

قلنا : إنَّ الموضوع قد يكون مُقتضياً لمصلحة ما ، والشّارع عندما يُحدِّد هذه المصلحة وأنـّها ضروريَّة للمُكلَّف تتعلَّق إرادته بها ، فيُقرِّر المصلحة بـتقرير إيجابيٍّ ، وذلك بتشريع حكم تكليفيٍّ إلزاميٍّ (الوجوب) يوجب فيه على المُكلَّف الإتيان بذلك الموضوع وامتثاله ، حتىٰ لا تفوته المصلحة المذكورة .

ثانياً : تقريرِ الملاكَ علىٰ نحوٍ سلبيٍّ

إنَّ لبعض الموضوعات مفاسد تضرُّ المُكـلَّف ، والشّـارع لا يـريد لعـباده التَّورط في هذه الموضوعات ، لِما فيها من ضرر لهم ، فتظهر من الشّارع حـالة التَّنفُّر والمبغوضيَّة عن هذه الموضوعات ، ومن أجل أنْ يُبعِد المُكلَّفَ عن مفاسدها يُشرِّع حُكماً سلبيّاً إلزاميّاً (الحُـرمة) يُـحرِّم بـه عـلى المُكـلَّف التَّـورط بـهذه الموضوعات ، ليُبعِده عنها .

إذنْ الملاك قد يكون مصلحة يحبُّها الشّـارع ويـريدها للـمُكلَّف ، فـيقرِّر الملاك حينئذٍ بنحوٍ إيجابيٍّ ، ويُشرِّع الوجوب ، وقد يكون مفسدة يبغضها الشّارع ، فيقرِّر الملاك بنحوٍ سلبيٍّ ، ويُشرِّع الحرمة .

٣ـ دَورُ الاعتبار

إنَّ المُشرِّع في مرحلة الثُّبوت إذا فرغ من تحديد الملاك في الدَّور الأوَّل ، ومن تشريع الحكم في الدَّور الثّاني ، يقوم في الدَّور الثّالث باعتبار الحُكم المُشرَّع ، فيعتبر الوجوب أو الحُرمة مثلاً في ذمَّة المُكلَّف وتثبيته في عُهدته ، وذلك بصياغة الحكم صياغة جعليَّة عُرفيَّة ، مُقتضية للفعل أو التَّرك ، بنحوٍ إلزاميٍّ شديد (الوجوب ، الحرمة) ، أو بنحوٍ أقل درجة من الإلزام (الاستحباب ، الكراهة) .

مرحلةُ الإثبات

وهي مرحلة إظهار وإبراز ما تمَّ تشريعه ثبوتاً ، في دور تحديد الملاك ودور تقريره ، بواسطة الخطابات الواردة في القرآن الكريم ، التي تمَّت صياغتها في دور الاعتبار ، أو بواسطة الخطابات الواردة في سنَّة المعصومين عليهم السلام . وليُعلم أنَّ هذه الخطابات هي الأحكام الحقيقيَّة المُشرَّعة في مرحلة الثُّبوت ، وكذلك كاشفة عن الأحكام الإنشائيَّة ، فمرحلة الإثبات مرحلة إبراز الأحكام التَّشريعيَّة وإظهارها على لسان الشَّرع بصياغة خطابات وردت في القرآن والسُّنَّة .

ولا يُتوهَّم أنَّ مرحلة الإثبات هي مرحلة إيصال ؛ لأنَّ الإيصال فرع الإظهار ، فما لم يكن هناك إظهار لِما في مرحلة الثُّبوت لا يكون إيصال ، فلابُدَّ للشّارع أوَّلاً أنْ يُظهِر ما شرعه في مرحلة الثُّبوت ، وبعد ذلك إمّا أنْ يتحقَّق الإيصال أو لا يتحقَّق ، فالمُشرِّعُ يُظهر تشريعه في مرحلة الإثبات ، ولكنَّ هذا التَّشريع قد يصل إلى المُكلَّف وقد لا يصل ، ويتأكَّد ذلك في حالة البُعد عن عصر

مرحلة الإثبات للحكم ، فكلَّما ازداد الابتعاد عن عصر مرحلة الإثبات للحكم كلَّما ضعف إيصاله إلى المُكلَّف ، فمرحلة الإثبات للحكم ليست مرحلة إيصال ، بل هي مرحلة إظهار وإبراز له ، وما الإيصال إلَّا فرع عن الإظهار ومتأخِّر عنه رتبة ؛ ولذا صارت النِّسبة المنطقيَّة بين الإظهار والإيصال نسبة العموم والخصوص مُطلقاً ، فكلُّ ما وصل إلى المُكلَّف من التَّكاليف قد ظهر في مرحلة الإثبات ، وليس كلُّ ما ظهر في مرحلة الإثبات قد وصل إلىٰ المُكلَّف ؛ لأنَّ بعض ما ظهر في مرحلة الإثبات ضاع ولم يصل إليه ؛ لأسباب منها : البُعد الزَّمني بين عصر التَّشريع والمُكلَّف ، ومنها : الظُّلم الَّذي لحق بالأئمَّة وشيعتهم من الحكومات الجائرة الَّذي سبَّب تضييع بعض الأحكام ، وغير ذلك من الأسباب .

الفصلُ الثّالث

منطقيَّةُ القضيَّةِ الفقهيَّة

أقسام القضيَّة

قسَّم علماء المنطق القضيَّةَ إلىٰ قسمَينِ ، هما :

أوَّلاً :القضيَّة البسيطة : وهي القضيَّة التي يُحكَم فيها بوجود شيء .

ثانياً :القضيَّة المركَّبة : وهي القضيَّة التي يُحكَم فيها بوجود شيء لشيء .

فمثلاً : إذا قلنا : زيدٌ موجودٌ ، فقد حكمنا بوجود زيد وتحقُّقه في متن الأعيان ، وأمّا إذا قلنا : زيدٌ عالِمٌ ، فإنَّنا قد حكمنا بوجود العلم لزيد ، سواء أكان زيد مُتحقِّق الوجود أم مفروض الوجود . و واضح أنَّ الغاية من القضيَّة البسيطة هو إثبات الوجود لزيد لا أكثر من ذلك ، أي : معرفة أنَّ زيداً له تحقُّق في الخارج وفي متن الأعيان ، فيؤخَذ بنحو القضيَّة الخارجيَّة ، أمّا الغاية من القضيَّة المركَّبة هو إثبات العلم لزيد ، سواء أكان زيد مُتحقِّق الوجود أم مفروض الوجود ، بمعنىٰ أنَّنا في مقام التَّحقيق نأخذ وجود زيد أمراً مفروغاً منه ، ونصبُّ تحقيقنا علىٰ إثبات علميَّته ، أي : أنَّ زيداً يؤخَذ بنحو القضيَّة الحقيقيَّة ، فتكون القضيَّة المركَّبة

من مصاديق قاعدة الفرعيَّة ، وهذا بخلاف القضيَّة البسيطة .

فظهر أنَّ القضيَّة البسيطة مؤلَّفة من جزئَينِ وركنَينِ فقط ، هما : الموضوع والمحمول فقط .

أمّا القضيَّة المركَّبة فمؤلَّفة من ثلاثة أجزاء وأركان ، هي : الموضوع والمحمول والنِّسبة ، ومن هنا أطلقوا على القضيَّة الأولىٰ القضيَّة البسيطة ، وعلىٰ الثّانية القضيَّة المركَّبة .

إنَّ الغاية من هذا الموضوع هو أنَّنا في مقام التَّحقيق والاستدلال والاستنباط علينا أنْ نلحظ أن القضيَّة الفقهيَّة إنْ كانت مركَّبة فإنَّ دائرة الاستدلال والاستنباط سوف تكون أوسع ممّا إذا كانت القضيَّة الفقهيَّة بسيطة ؛ لأنَّنا في القضيَّة البسيطة لا نلحظ سوى الموضوع والمحمول فقط ، أمّا في القضيَّة المركَّبة فإنَّنا إضافة إلىٰ ملاحظتنا للموضوع والمحمول ، نلحظ الوجود الرّابط بينهما أيضاً ؛ لأنَّ الوجود الرّابط في القضيَّة له مداليل ومعانٍ لها أثر كبير علىٰ القضيَّة ، فبينما يُصبُّ الاستدلال في القضيَّة البسيطة على الموضوع والمحمول فقط ، يكون الاستدلال في القضيَّة المركَّبة منصبّاً علىٰ الموضوع والمحمول والرّابط .

كما أنَّ النَّتيجة التي تُعطىٰ من ملاحظة الموضوع والمحمول فقط في الاستدلال ، غير النَّتيجة التي تُعطىٰ من ملاحظة الموضوع والمحمول والوجود الرّابط ، فالقضيَّة البسيطة تعطي نتيجة ، والقضيَّة المركَّبة تعطي نتيجة أُخرىٰ ، وبسبب هذه الاختلاف الحاصل في نتيجة كلٍّ من القضيَّتَينِ يجب في مقام الاستدلال مراعاة ما إذا كانت القضيَّة بسيطة ، عمّا إذا كانت مركَّبة ، ومادامت نتيجة كلٍّ منهما تختلف عن الأُخرىٰ فنحن مضطرُّون إلىٰ عقد موضوع حول تحديد نوع القضيَّة الفقهيَّة من أنَّها قضيَّة بسيطة ، أم مركَّبة .

نــوعُ القضيَّةِ الفقهيَّة

في هذا البحث نريد تحديد نوع القضيَّة الفقهيَّة ، فهل هي قضيَّة بسيطة ، لا نلحظ في مقام الاستدلال والاستنباط سوىٰ الموضوع والمحمول فقط ، وحينئذٍ نأخذ القضيَّة في مقام الاستنباط علىٰ نحو القضيَّة الخارجيَّة ، أم هي قضيَّة مركَّبة يجب فيها ـ إظافة إلىٰ ملاحظة الموضوع والمحمول ـ ملاحظة النِّسبة والوجود الرّابط أيضاً ، ونأخذها حينئذٍ علىٰ نحو القضيَّة الحقيقيَّة ؟

في مقام الجواب نقول : إنَّ القضيَّة الفقهيَّة لا يُمكن أنْ تكون بسيطة ، بل هي دائماً مركَّبة ؛ وذلك أنَّ موضوع القضيَّة الفقهيَّة في مقام التَّشريع والتَّقنين لا يؤخَذ علىٰ نحو القضيَّة الخارجيَّة ؛ لأنَّ أخذه علىٰ نحو القضيَّة الخارجيَّة لا يعطي للحكم الشَّرعي ديمومة واستمراريَّة ؛ لأنَّه يكون خاصّاً بالأفراد الموجودين فعلاً في عصر تشريع الحُكم فقط ، فمن أجل أنْ يتَّصف الحكم الشَّرعي بالدَّيمومة والاستمرار لابُدَّ أنْ نأخذ موضوع القضيَّة الفقهيَّة علىٰ نحو القضيَّة الحقيقيَّة ، وأخذه على النَّحو المذكور يعني أخذه مفروغ الوجود ولو بالافتراض ، ومادامت القضيَّة الفقهيَّة مأخوذة علىٰ نحو القضيَّة الحقيقيَّة فهي إذنْ مركَّبة ، لأنَّنا في مقام الاستنباط لا نريد أنَّ نعرف أنَّ الموضوع موجود أو غير موجود ؛ حتىٰ تكون القضيَّة بسيطة ، بل نحن في مقام الاستنباط نريد إثبات حكم شرعي للموضوع ، أو نفي الحكم الشَّرعي عنه ، سواء أكان الموضوع موجوداً بالفعل أم غير موجود ، وبتعبير علمي أدق : إنَّنا في عملية الاستنباط لا نخوض البحث عن مفاد كان التّامَّة للموضوع ، بل نخوض البحث عن مفاد كان النّاقصة له ، لنثبت له أو ننفي عنه حكماً شرعيّاً ؛ وعلىٰ هذا تكون القضيَّة الفقهيَّة إذنْ قضيَّة مركَّبة لا بسيطة .

البابُ الثّاني

مؤمّنات الحكم الشّرعي

الفصلُ الأوّل :

الوظائفُ الثّلاثةُ للمُكلَّف

الفصلُ الثّاني :

التَّرتُّبُ الطُّوليُّ بينَ الوظائفِ الثّلاثة

الفصلُ الأوَّل

الوظائفُ الثَّلاثةُ للمُكلَّف

{ الاجتهاد ـ الاحتياط ـ التَّقليد }

الوظائف الثَّلاثة للمُكلَّف هي : الاجتهاد ، التَّقليد ، الاحتياط ، وقد بـيَّن العُلماء ـ أعلى الله كلمتهم ـ بأنَّه يجب علىٰ كلِّ مُكلَّف في جـميع الواجـبات والمحرَّمات والمستحبّات والمكروهات والمباحات ، بل وفي تعلُّم أحكام كـلِّ فعل يصدر منه ، سواء أكان من العبادات ، أم من المعاملات ، أم من العاديات إذا احتمل معها حُكماً إلزاميّاً ، أنْ يكون إمّا مُجتهداً ، أو مُحتاطاً ، أو مُـقلِّداً . فـيقع الكلام هنا في أربعة بحوث ، هي :

١ـ البحث الأوَّل : نوع الوجوب الموجَّه إلىٰ المُكلَّف .

٢ـ البحث الثّاني : وجه الحصر في الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط .

٣ـ البحث الثّالث : المُكلَّف في اللُّغة والاصطلاح .

٤ـ البحث الرابّع : المراد من المكلَّف في المقام .

البحثُ الأوَّل

نوعُ وجُوبِ الوظائفِ الثَّلاثة

إنَّ الوجوب إمّا أنْ يكون شرعيّاً أو عقليّاً ، فهل وجوب الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط وجوباً شرعيّاً أم عقليّاً ؟

في مقام الجواب نقول : لا شك أنَّ وجوب الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط وجوب عقلي ، وقد توصَّل آية الله الخوئي ﷺ إلىٰ كونه عقليّاً من خلال إبطال كونه شرعيّاً ، فأبطل أنْ يكون الوجوب المذكور وجوباً نفسيّاً أو طريقيّاً أو غـيريّاً[1] وإذا أبطل كونه شرعيّاً فيثبت أنه عقلي ؛ لانحصار الوجوب بهما . وهذا الطَّـريق لإثبات كون وجوب الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط وجوباً عقليّاً طريق حسـن ، ولكن نحن لنا طريقاً آخر من خلاله نثبت كون الوجوب المذكور وجوباً عـقليّاً بالبيان التّالي :

أنَّ الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط مقدَّمة لتحصيل الحكم الشَّرعي ، والمقدَّمة لها عدَّة تقسيمات بلحاظات معيَّنة ، منها تقسيمها إلىٰ هذين القسمَينِ ، هما :

١ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بـحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١ .

١ـ **المقدّمة الشّرعيّة** : وهي المقدّمة التي تمّ تشريعها في مرحلة الثّبوت ، وأخَذَها الشّارعُ المقدّس قيداً في إيجاد ذي المقدّمة وتحقّقه خارجاً ، كالطّهارة مثلاً[1] ، فإنّ الصّلاة لا يُمكن إيجادها خارجاً من غير طهارة . ويمكن أنْ نسمّي هذه المقدّمة (**المُقدّمة الإيجاديّة**) ؛ لأنّه بها يتمكّن المكلّف من ايقاع ذيها وإيجاده خارجاً .

٢ـ **المقدّمة العقليّة** : وهي المقدّمة التي لم يتدخّل الشّارع في تشريعها ، ولكنّ العقل يقتضيها في الجملة توصّلاً لذيها ، كالسّفر إلىٰ مكّة ، فإنّه مقدّمة يقتضيها العقل للوصول إلىٰ أداء فريضة الحجّ . ويمكن أنْ نسمّي هذه المقدّمة (**المُقدّمة الإيصاليّة**) ؛ لأنّه من خلالها يستطيع المكلّف أنْ يصل إلىٰ الغرض المطلوب .

إذا عرفنا ذلك فنقول : لا شك أنّ الاجتهاد والتّقليد والاحتياط مقدّمة لتحصيل الأحكام الشّرعيّة ، إلّا أنّ هذه المقدّمة ليست مقدّمة إيجاديّة ، فكلٌّ من الاجتهاد والتّقليد والاحتياط لا يوجد الحكم الشّرعي ، أمّا الاحتياط فلأنّه عمل بالأحكام الشّرعيّة المحتمَلة ، والعمل بالشّيء متوقّف علىٰ تحقّق ذلك الشّيء ، فالاحتياط يقتضي في الرتبة السّابقة وجود أحكام محتمَلة يأتي بها المحتاط إحرازاً للحكم الواقعي في مقام العمل .

وأمّا الاجتهاد والتّقليد فهما عبارة عن العلم بالأحكام الشّرعيّة ، والعلم بالشّيء غير مقوّم لوجود ذلك الشّيء ولا مقدّمة لتحقّقه ، بل هو متأخّر رتبة عن موضوعه ومتوقّف عليه ، لتوقّف كل علم علىٰ معلومه ، فلا الاجتهاد يوجد الحكم الشّرعي ولا عدليه (التّقليد والاحتياط) ، بل إن الحكم الشّرعي موجود ، ولكنّ

١ـ إنّما مثّلنا بالطّهارة دون الوضوء والتّيمّم ؛ لأنّه يمكن إيجاد الصّلاة بالغُسل عن الجنابة .

الاجتهاد والتَّقليد مُوصِل إليه من الحيثيَّة العلميَّة ، والاحتياط مُوصِل إليه من الحيثيَّة العمليَّة ، فالمجتهد في مقام الاستنباط يبذل قصارىٰ جهده بغية الحصول على الحكم الشَّرعي من المدارك المقرَّرة ، والعثور عليه من بطون الأدلَّة ، والمقلِّد لعجزه عن التَّعامل مع الأدلَّة الشَّرعيَّة ، وعدم قدرته على استنباط الحكم الشَّرعي يُقلِّد المجتهد بغية الوصول إلىٰ الحكم الشَّرعي ليعمل علىٰ ضوئه . كما أنَّ المحتاط يأخذ بكلِّ المحتملات في مقام العمل إحرازاً للحكم الشَّرعي .

فالحكم الشَّرعي إذنْ موجود ولكنَّ الوصول إليه يتمُّ إمّا عن طريق الاجتهاد أو التَّقليد أو الاحتياط ، فهذه الأُمور الثَّلاثة (الاجتهاد ، التَّقليد ، الاحتياط) إذنْ مقدَّمات توصُّليَّة ، تُوصِل إلىٰ الحكم الشَّرعي ونوع التَّكليف .

وكما أنَّ مقدَّميَّة الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط ليست مقدَّمة وجوديَّة للحكم الشَّرعي ونوع التَّكليف ، أي : ليست مقدَّمة شرعيَّة للحكم والتَّكليف ، كذلك هي ليست مقدَّمة وجوديَّة لمتعلَّق الحكم والتَّكليف (الواجب) ، أمّا الاحتياط فلأنَّه طريقة عمل لامتثال الواجب بنحو يُحرَز بها الحكم الواقعي ؛ لا أنَّه مقدَّمة لإيجاد الواجب وتحقُّقه ، فما يأتي به المُكلَّف علىٰ نحو الاحتياط هو نفس الواجب المُحتمَل ، سواء أكان أصل التَّكليف معلوماً والتَّردُّد في متعلِّقه ، كما في موارد الاحتياط المستلزم للتَّكرار ، كمعلوميَّة أصل وجوب صلاة الظُّهر وحصول التَّردُّد في قطع المسافة الموجِب لتكرار الصَّلاة تماماً وقصراً ، أم أنَّ أصل التَّكليف مُحتمَل ، كما في موارد الاحتياط غير المستلزم للتَّكرار ، كالوجوب المردَّد في ظُهر يوم الجمعة بين وجوب صلاة الظُّهر و وجوب صلاة الجمعة ، فعلىٰ كلا الأمرَينِ لا يكون الاحتياط مقدَّمة للواجب .

وأمّا الاجتهاد والتَّقليد فهما ـ كما قلنا ـ عبارة عن العلم بالحكم الشَّرعي

ونوع التّكليف ، ولا علاقة لهما بإيجاد متعلّق التّكليف فضلاً عنه .

ومادامت مقدّمة الاجتهاد والتّقليد والاحتياط من المقدّمات التّوصّليّة فهي ليست شرعيّة ، فوجوبها إذنْ ليس وجوباً شرعيّاً .

وإذا كان وجوب الاجتهاد والتّقليد والاحتياط ليس وجوباً شرعيّاً ، فلابدَّ أنْ يكون عقليّاً ـ لانحصاره بهما ـ بالبيان التّالي :

إنَّ العقل يُدرِك أنَّ عدم امتثال الأحكام من دون استناد إلىٰ حُجَّةٍ ـ سواء أكانت وجدانيّةً ، كمباحث الاستلزامات العقليّة ، أم تعبُّديّةً ، كمباحث الحُجج والأمارات ـ خروج عن دائرة حقِّ الطّاعة للمولىٰ الواجبة طاعته عقلاً ، وهذا موجب لاستحقاق العقاب .

أمّا المُشتبهات ففي ارتكابها احتمال العقاب أيضاً ؛ لأنَّ الأحكام الواقعيّة كما تتنجَّز بالعلم التّفصيلي ، تتنجَّز بالعلم الإجماليِّ وبالاحتمال أيضاً ؛ وذلك أنَّ المُكلَّف يعلم إجمالاً بوجود أحكام فرعيّة إلزاميّة في الشَّريعة ، يجب عليه امتثالها والخروج عن عُهدتها ، ومنشأ هذا العلم الإجماليِّ هو : أنّه لا يُعقَل أنْ تكون هناك شريعة خالية من الأحكام بالجملة علىٰ نحو السَّلب الكلّي ؛ لأنَّ معنى لفظ الشَّريعة يتضمَّن وجود أحكام وسُنن شُرِّعت من قبل المُشرِّع ، وإلَّا لَما سُمّيت شريعة .

إذنْ هناك علم إجماليٌّ لدى المُكلَّف بوجود أحكام واقعيّة في الشَّريعة يجب امتثالها والخروج عن عُهدتها ، واحتمال الأحكام الإلزاميّة يُساوق احتمال العقاب علىٰ مُخالفتها ، والعقل مُستقلٌّ بلزوم التَّحرُّز عن ذلك العقاب وتحصيل المؤمِّن منه بملاك دفع الضَّرر المُحتمَل ، فكلُّ مورد يُحتمَل فيه التَّكليف الشَّرعي الإلزامي يستقلُّ العقل ـ بملاك دفع الضَّرر المُحتمَل ـ بلزوم التَّحرُّز عن المخالفة إلَّا إذا ورد تعبُّد شرعيٌّ علىٰ خلافه . ولا طريق للخروج عن عُهدة تلك الأحكام

المُحتمَلة والمعلومة إجمالاً إلَّا بمؤمِّن ، فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو مؤمِّن من الخروج عن عُهدة تلك الأحكام المُحتمَلة ، ومن عقاب المولىٰ المفترَض الطّاعة . والمؤمِّن في المقام لا يحصل إلَّا في أُمور ثلاثة فقط ، هي :

١ـ الاجتهاد : حيث يعمل المجتهد طبقاً لِما قطع به ، إمّا بالعلم الوجداني ، كما لو قطع بوجوب مقدَّمة الواجب ، الحاصل بثبوت الملازمة بين وجوب الشَّيء و وجوب مُقدَّمته ، فإنَّه إذا ضمَّ صُغرىٰ مُقدَّمة الواجب إلىٰ كُبرىٰ المُلازمة بين وجوب الشَّيء و وجوب مُقدَّمته ، يحصل له علم وجداني بوجوب المُقدَّمة عند وجوب ذيها . وإمّا بالعلم التَّعبُّدي ، حيث يعمل بما قطع بحُجِّيَّته من الأمارات كخبر الثِّقة ومن الأُصول كالاستصحاب مثلاً .

٢ـ التَّقليد : حيث يعمل العامي طبقاً لفتوى المُجتهد الواجب تقليده ؛ لأنَّه حُجَّة عليه .

٣ـ الاحتياط : حيث يعمل المُكلَّف بما يُحقِّق له القطع بالخروج عن العُهدة ، وذلك بالإتيان بجميع المُحتملات .

هذه هي طُرُق التَّخلُّص من عُهدة الأحكام المُحتَملة والمعلومة إجمالاً لدىٰ المُكلَّف ، وهي المؤمِّنات من عقاب المولى المفترَض الطّاعة لدى العقل ؛ وعلىٰ هذا يكون وجوب الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط وجوباً عقلياً ، بمناط وجوب دفع الضرر المُحتمَل . ويترتَّب علىٰ ذلك من الحيثيَّة البنائيَّة ، بطلان كلِّ عمل للمُكلَّف لا يستند فيه إلىٰ واحد من هذه المؤمِّنات الثَّلاثة ، لحصر مؤمِّنات الخروج عن عُهدة الأحكام المُحتمَلة والمعلومة إجمالاً بها .

والخلاصة : أنَّ وجوب المؤمِّنات الثَّلاثة ، أعني : الاجتهاد وعدليه (التَّقليد والاحتياط) وجوب عقلي بالمعنى الَّذي قرَّرناه .

البحثُ الثّاني

وجـهُ حـصرِ المؤمِّناتِ بالاجتهادِ وعِدلَيه

إنَّ الأحكام الواقعيَّة مُنجَّزة علىٰ كلِّ مُكلَّف ، ومادامت مُنجَّزة عـليه فـلا يمكنه الرُّجوع إلىٰ اصل البراءة ، سواء أكانت براءة عقليَّةً أم نـقليَّةً ، وكـذلك لا يمكنهُ التَّمسُّك بأصل الاستصحاب في موارد الاحتمال ، بأنْ كان مثلاً قبل البلوغ غير مُكلَّف يقيناً ، وبعد البلوغ شكَّ في التَّكليف واحتمله حتىٰ يستصحب عـدم التَّكليف ؛ ليثبت عدم تنجُّز الحكم الواقعي عليه . وعدم إمكان الرُّجوع إلى أصلَي البراءة والاستصحاب إنَّما هو للعلم الإجمالي بوجود أحكام فرعيَّة إلزاميَّة فـي الشَّريعة المحمديَّة يجب امتثالها علىٰ كلِّ مُكلَّف ، ومادام هناك علم إجماليٌّ فلا تجري الأُصول النّافية في أطرافه مُطلقاً ؛ لأنَّ العلم الإجـمالي يـقتضي تـنجيز أطرافه ، وذلك إمّا بنفسه ـ سواء أكان علىٰ نـحو العـلَّة التّـامَّة ، أم عـلىٰ نـحو الاقتضاء ـ وإمّا بسبب تعارض الأُصول ، وعلىٰ كلِّ الآراء لا تـجري الأُصـول النّافية إمّا بنفسها ، أو بالتَّساقُط . وفَرْضُ أنَّ المكلَّف ليس له عـلم إجـمالي بأيِّ حكم إلزامي من الابتداء ، أو كان له علم إجمالي بذلك إلَّا أنَّه انحلَّ بالعُثور علىٰ جُملة مُعتدٍّ بها من الأحكام ، لا يُجيزُ الرُّجوع إلى الأُصول النّافية فـي مـوارد احتمالها ؛ لأنَّه شُبهة حُكميَّة قبل الفحص ، ولا جريان للأُصول فـي الشُّـبهات الحكميَّة قبل الفحص ، بل إنَّ الأحكام الواقعيَّة في كلِّ شُبهة حُكميَّة قبل الفحص

« كَلِفَ ... الأمْرَ : حَمَلَهُ علىٰ مَشَقَّةٍ ، مِثلُ : تكَلَّفَهُ .
كَلَّفَهُ : أمَرَهُ بِما يَشُقُّ عَليهِ ... تكَلَّفَ الأمْرَ : تَجَشَّمَهُ وتحَمَّلَهُ عَلىٰ مَشَقَّةٍ وَعُسْرَةٍ ، وعَلىٰ خِلافِ عادَتِهِ ... .
الكُلْفَةُ ـ بالضَّم ـ : ... يُقالُ : لَيْسَ عَليكَ كُلْفةٌ فـي هـذا ، أي : مَشَقَّةٌ ...التَّكْلِفَةُ : المَشَقَّةُ ، جَمعُ تكاليفٌ ؛ تَقولُ : سَئِمْتُ تكاليفَ الحياةِ ، أي : مَشَقَّتُها »[١].

وقال في لسان العرب :

« وَكَلَّفَهُ تكْليفاً ، أي : أمَرَهُ بِما يَشُقُّ عَليهِ وتكَلَّفْتَ الشَّيءَ : تَجَشَّمْتَهُ علىٰ مَشَقَّةٍ ، وعَلىٰ خِلافِ عادَتِكَ »[٢].

وقال أبو هلال العسكري :

« التَّكليفُ : إلزامُ ما يَشِقُّ إرادَةَ الإنسانيَّةِ عَليهِ ، وأصْلُهُ في العَربيَّةِ اللُّزُومُ ...والمُتكلِّفُ للشَّيءِ : المُلزَمُ بِهِ علىٰ مَشَقَّةٍ ، وهُوَ الَّذي يَلتَزِمُ ما لا يُلزِمُهُ أيضاً ، ومِنهُ قَولُهُ تَعالىٰ : ﴿ وَما أنا مِنَ ٱلمُتَكَلِّفِينَ ﴾[٣] ، ومِثْلُهُ المُكَلَّفُ »[٤].

وقال الفيروز آبادي :

« التَّكليفُ : الأمرُ بما يَشُقُّ عَليكَ ، وتكلَّفَهُ : تَجشَّمَهُ ...وحَمَلتَهُ تكلِفَةً : إذا لمْ تُطِقْهُ إلّا تكلُّفاً »[٥].

١ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (كَلِفَ) .
٢ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة (كلف) .
٣ـ سورة ص (٣٨) ، الآية : ٨٦ .
٤ـ أبو هلال العسكري ، الفروق اللُّغويَّة ، الباب ١٧ : في الفرق بين التَّكليف والاختبار .
٥ـ الفيروز آبادي ، معجم القاموس المحيط ، مادَّة : (كَلَفَ) ، رقم : 8196 .

المُكلَّفُ اصطلاحاً

أمّا المُكلَّف في الاصطلاح فهو :

(مَنْ أنهىٰ دَورَ السُّقوطِ الكلّي للتَّكاليفَ الإلزاميَّة[1] بالجُملةِ ، و وضِعَ عليهِ القلمُ بالفعلِ) .

فبقولنا : (مَنْ أنهىٰ دورَ السُّقوطِ الكُلّيِّ للتَّكاليفَ الإلزاميَّة) دخل مَنْ وصل إلىٰ سنِّ التَّكليف ، وخرج مَنْ لم يصل إليه ، وإنْ كان مميِّزاً ، له قابليَّة توجيه التَّكليف إليه ولو في الجملة ، إلَّا أنَّه يبقىٰ في دائرة السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، ويُرفَع التَّكليف عنه من باب المنَّة من قِبَل المولىٰ الرَّحيم بعباده . ودليلنا علىٰ قابليَّة المميِّز لتوجيه التَّكليف إليه في الجملة ما ورد في الأخبار من استحباب أمر الصِّبيان بالصَّلاة ، وأمرهم بالجمع بين الصَّلاتين ، ووقوع الحجِّ عنه صحيح ، وغير ذلك . كما دخل بقولنا : (وضِعَ عليهِ القلمُ) العاقل الَّذي أنهىٰ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الشَّرعيَّة ، وخرج المجنون المُطبَق ؛ لأنَّه بسبب جنونه لم يوضَع عليه القلم ، بل وضِع عنه القلم .

أمّا قولنا : (بالفعلِ) فهو إشارة إلىٰ أنَّ التَّكاليف الشَّرعيَّة لها فعليَّة في نفسها من الحيثيَّة الإثباتيَّة في كلِّ وقت وآن ؛ لأنَّ الخطابات الشَّرعيَّة في القرآن والسُّنة ، هي عين التَّكاليف الحقيقيَّة ، وكذلك كاشفة عن التَّكاليف الإنشائيَّة ، وبما أنَّ لهذه الخطابات فعليَّة ، فيعني ذلك أنَّ التَّكاليف الشَّرعيَّة فعليَّة أيضاً .

١ـ إنَّما قلنا التَّكاليف الإلزاميَّة ، ولم نقل الشَّرعيَّة ؛ لأنَّ التَّكاليف النَّدبيَّة ثابتة بحقِّ الصَّبي قبل بلوغه ، وتقع عنه صحيحة إنْ أتىٰ بها علىٰ وجهها المطلوب ، فهي إذنْ لم تكن ساقطة عنه قبل البلوغ ، بخلاف التَّكاليف الإلزاميَّة فإنَّها قبل البلوغ ساقطة عنه بالجملة .

البحثُ الرّابع

المُرادُ منَ المُكلَّفِ في المَقام

قلنا : إنّه يجب علىٰ كلِّ مُكلَّف في جميع أُمور دينه أنْ يكون إمّا مُجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً . وبيَّنا أنَّ هذا الوجوب وجوب عقلي ، ولكن يقع البحث هنا عمَّن توجَّه إليه هذا الوجوب ، فهل هو البالغ فقط ـ كما ذهب إليه بعض الفقهاء ـ أم الأعمُّ منه ومن المُميِّز ؟

الرَّأي المُختارُ والاستدلالُ عليه

الحقُّ أنَّ المراد من المكلَّف هو الأعمُّ من البالغ ومن المُميِّز ، حيث إنَّ توجُّه الوجوب العقلي بالاجتهاد والتَّقليد والاحتياط إلى البالغ فقط ، لا يُمكن المُساعدة عليه ؛ لأنَّ المُميِّز الَّذي لا زال في دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة أيضاً يتوجَّه إليه الوجوب العقلي ؛ لأنَّ هناك مسائل راجعة إليه يوجب عليه العقل أنْ يكون فيها إمّا مُجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً ، كما في المسائل التّالية :

أوّلاً : الشُّبُهاتُ الحُكميَّة .

١ـ شبهة سنِّ التَّكليف .

٢ـ شبهة الإنبات .

٣ـ شبهة ثبوت الأحكام في الجملة[١] .

ثانياً : التَّكاليفُ الشَّرعيَّةُ غيرُ الإلزاميَّة .

ثالثاً : وجوبُ تعلُّمِ التَّكاليفِ الإلزاميَّة .

وفيما يلي بيان هذه المسائل .

أوّلاً : الشُّبُهاتُ الحُكميَّة

هناك شُبُهات حكميَّة[٢] قد تحصل للمُميِّز ، كما لو شكَّ في حُكم بعض الموضوعات ، فيجب عليه هنا من الحيثيَّة العقليَّة تحصيل مؤمِّن اتِّجاهها ، كالشُّبُهات الحُكميَّة التّالية :

١ـ ذكر آية الله محمد باقر الصَّدر ﷺ ـ كما جاء في تقرير بحثه الأُصولي للمقرِّر آية الله السيد كاظم الحائري ، تحت عنوان : مباحث الأُصول ، ج ١ من القسم الثّاني ، ص ١٧٨ ـ هذه الشُّبهات الثَّلاثة ، عند التفات المكلَّف إلى الحكم الشَّرعي ، فإنَّه إمّا أن يحصل له الشَّك فيه ، أو القطع ، أو الظَّن ، واستدلَّ بهذه الشُّبهات الثَّلاثة على شموليَّة هذا التَّقسيم لغير البالغ ، ونحن قد استفدنا من هذه الشُّبهات في مقام الاستدلال على أنَّ المراد من المكلَّف في قولهم : « يجب على كلِّ مُكلَّف أنْ يكون في جميع عباداته ومعاملاته إمّا مُجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً » ، ليس هو المكلَّف الشَّرعي ، بل المراد هو الأعمُّ منه ومن المُميِّز ، وقد أضفنا دليلَين آخرَين على إثبات المطلوب .

٢ـ المراد من الشُّبُهات الحُكميَّة هو : الشّك في دائرة الجعل ومفاد الدَّليل ، وإنَّما حُصرت الشُّبُهات بالحُكميَّة دون الموضوعيَّة ؛ لأنَّ تأسيس القواعد للشُّبُهات الموضوعيَّة ، كقاعدة التَّجاوز مثلاً ، خارجة عن عُهدة علم الأُصول ، وأمّا الاستصحاب فلأنَّ له جريان في الأحكام بُحِثَ في علم الأُصول .

١ـ شُبهةُ سنِّ التَّكليف

إنَّ البلوغ علامة لإنهاء دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة بالجملة على نحو السّالبة الكليَّة ، وبدء دور توجيهها نحو المُكلَّف ، وممّا جُعِل حدّاً وعلامةً للبلوغ هو الوصول إلى السِّنِّ الخامسة عشرة القمريَّة ، وهنا لو شكَّ المُميِّز قبل وصوله إلى السِّن الخامسة عشرة في أنَّ البلوغ هل يتحقَّق بمجرَّد الدُّخول في السَّنة الخامسة عشرة ، أو يتحقَّق بإكمالها ، أي : عند الدُّخول في السَّنة السّادسة عشرة ، حتىٰ يعرف متىٰ يشرع بامتثال التَّكاليف التي سوف تتنجَّز عليه حال البلوغ ؟

إنَّ المُميِّز في هذه الحالة ، من أجل أنْ لا يُضيِّع حقَّ المولىٰ تعالىٰ عند البلوغ ـ من باب الوجوب العقلي ـ إمّا أنْ يحتاط ويعمل بأحوط القولَينِ ، فيمتثل التَّكاليف عند دخوله في السِّن الخامسة عشرة سنة القمريَّة ، وإمّا أنْ يُقلِّد قبل البلوغ مَنْ تقليده مبرئ للذِّمَّة ، في مسألة سنِّ التَّكليف بعد الفحص عنه ويعمل علىٰ طبق رأي مُقلَّده ، وإمّا أنْ يجتهد المُميِّز ـ إنْ كان مُجتهداً ـ في معرفة سنِّ التَّكليف ، فيرجع إلى «**العمومِ والإطلاقِ المثبِّتِ للتكليفِ ؛ لحجِّيَّةِ العامِّ عندَ الشَّكِ في تخصيصٍ زائدٍ منفصلٍ ، فإنْ لمْ يتمْ عندَهُ عُمومٌ أو إطلاقٌ رجعَ إلى الأُصولِ النّافيةِ للتَّكليفِ**»[1] ، أي : يرجع إلى الأدلَّة الأوليَّة المُثبِّتة للتَّكليف ، ويتمسَّك بعمومها وإطلاقها إذا تمَّ عنده عموم وإطلاق ؛ لأنَّ العامَّ عند الشَّك في التَّخصيص المُنفصل حُجةٌ يجب الأخذ بها ، وإلَّا رجع إلى الأُصول النّافية للتَّكليف ،

١ـ آية الله كاظم الحائري ، مباحث الأُصول ، تقرير بحث الأُصول لآية الله محمد باقر الصَّدر ، ج ١ من القسم الثّاني ، ص ١٧٩ .

كالاستصحاب مثلاً ، فيبني على عدم إنهاء دور السُّقوط الكلّي للتّكاليف الإلزاميّة ، ويفتي بتحقُّق البلوغ بعد إكمال السَّنة الخامسة عشرة القمريّة .

وعلىٰ أيِّ حال إنَّ المُميِّز في هذه الشُّبهة لابُدَّ له عقلاً إمّا أنْ يحتاط ويعمل بأحوط القولَين ، فيمتثل التّكاليف الشَّرعيّة عند الدُّخول في السَّنة الخامسة عشرة ، وإمّا أنْ يُقلِّد في مسألة سنِّ التّكليف ، وإمّا أنْ يجتهد ويستنبط هذه المسألة من المدارك المقرَّرة لعمليّة الاستنباط .

٢ـ شُبهةُ الإنبات

ممّا جُعِل حدّاً للبلوغ إنبات الشَّعر علىٰ العانة[1] ، وقد يحصل الإنبات قبل سنِّ الخامسة عشرة القمريّة ، وهنا يُمكن تصوير شكّينِ للمُميِّز ، أحدهما حُكمي ، وثانيهما موضوعي ، وهما :

آ ـ الشَّك في المفهوم : وذلك لو شكَّ المُميِّز في مفهوم الإنبات سعةً وضيقةً ، من أنَّه بنظر الشّارع هل يكفي في تحقُّق الإنبات الشَّعر القليل ، أم لابُدَّ أنْ يكون كثيراً مُعتداً به ؟

ب ـ الشَّك في المصداق : وذلك لو شكَّ في أنَّ شعر العانة الدّال على البلوغ هل هو الشَّعر الخشن كشعر الرأس مثلاً ، أم هو الشَّعر النّاعم (الزَّغب) الَّذي يظهر عادة علىٰ أكثر أعضاء الجسم ؟

هنا أيضاً نقول : يجب على المُميِّز في هذه الحالة وجوباً عقليّاً إمّا أنْ

١ـ العانة : هي المنطقة التي تعلو الجهاز التّناسُلي للإنسان ، التي اصطلح عليها العلماء في علم التّشريح المنطقة الخثليّة الواقعة بين المنطقة الحرقفيّة اليمنىٰ ، وبين المنطقة الحرقفيّة اليسرىٰ ، الواقعتَينِ على جانبَي القسم السُّفلي للبطن .

يحتاط فيبدأ بامتثال التّكاليف الشّرعيّة بمجرد أنْ يرىٰ الشّعر قد نبت وإنْ كان قليلاً وناعماً ، وإمّا أنْ يُقلِّد قبل بلوغه في مسألة الإنبات مَنْ تقليده مبرئ للذِّمّة ، ويتمسّك برأي مُقلَّده ، وإمّا أنْ يجتهد ، وهنا « يرجعُ إلى استصحابِ عدمِ تحقُّقِ مفهومِ الإنباتِ مثلاً - إنْ تمَّ عندَهُ استصحابٌ في موردِ الشُّبهاتِ المفهوميَّةِ ، ورآهُ مُقدَّماً علىٰ عُمومِ العامِّ أو الإطلاقِ - وإنْ لم يتمْ عندَهُ الاستصحابُ في ذلكَ رجعَ الى عُمومِ التّكليفِ وإطلاقِهِ . وإنْ لم يتمْ العمومُ والإطلاقُ ، أو رآهُ مُعارضاً للاستصحابِ في الشُّبهاتِ الحكميَّةِ منْ دُونِ تَقديمِ أحدِهِما على الآخرِ رجعَ إلى الأُصولِ النّافيةِ للتّكليفِ »[1]. أي : إنْ كان يرىٰ أنَّ الاستصحاب في الشُّبهُات المفهوميَّة تامٌّ ومقدَّم في حالات الشَّك على العمومات والإطلاقات تمسَّك بالاستصحاب ، فيستصحب عدم تحقُّق مفهوم الإنبات في حالة وجود الشَّعر القليل والنّاعم ، و بالالتزام يُعرَف أنَّه لا مصداق للإنبات في البين ؛ لأنَّ ما ليس له مفهوم لا يكون له مصداق ، ولذا صارت النّسبة المنطقيَّة بين المفهوم والمصداق نسبةُ العموم والخصوص مطلَقاً ، فكلَّ ما له مصداق له مفهوم ، وليس كلُّ ما له مفهوم له مصداق ؛ لأنَّ بعض المفاهيم ليس لها مصداق أبداً ،كمفهوم شريك الباري مثلاً . فمن عدم تحقُّق مفهوم الإنبات المُتوصَّل إليه بالاستصحاب يُعرَف أنَّه لا مصداق للإنبات ؛ وعليه لا يكون الشَّعر القليل والنّاعم علامة وحداً للبلوغ ، هذا إذا تمَّ عنده الاستصحاب في الشُّبهُات المفهوميَّة ويرىٰ أنَّه مقدَّم في حالات الشَّك على العمومات و الإطلاقات .

أمّا إذا لم يتم عنده الاستصحاب ، أو تمَّ ولكن لا يراه في حالات الشَّك

١ـ آية الله كاظم الحائري ، مباحث الأُصول ، تقرير بحث الأُصول لآية الله محمد باقر الصَّدر الصَّدر ، ج ١ من القسم الثّاني ، ص ١٧٩ .

مقدَّماً على العمومات والإطلاقات ، فيرجع حينئذٍ إلى عمومات الأدلَّة وإطلاقها ، إذا تمّا عنده ، وإلَّا إذا لا يُمكنه التَّمسُّك بالعموم والإطلاق ، إمّا لعدم تماميَّتهما عنده ، أولمُعارضتهماللاستصحاب في الشُّبُهات الحكميَّة من دون تقديم ،فحينئذٍ يتمسَّك بالأُصول النّافية للتّكليف ، ولا يعوِّل علىٰ الإنبات ، ويحكم بأنَّ البلوغ ، وإنهاء دور السُّقوط الكلّي للتّكاليف الإلزاميَّة يتمُّ بعد إكمال السَّنة الخامسة عشرة .

٣ـ شُبهة ثُبوتِ الأحكامِ في الجُملة

إنَّ الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ اختلفوا في أنَّ الأحكام النّاشئة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح ، وبين الحُرمة الشَّرعيَّة ،كحرمة الظُّلم مثلاً هل تثبت علىٰ غير البالغين كما تثبت على البالغين ، أم هي مُختصَّة بالبالغين فقط ؟ ذهب بعضهم إلى الأوَّل[1] ، وتمسَّك الآخر بالثّاني ، وهنا إذا شكَّ المُميِّز في أنَّ مثل هذه الأحكام هل هي ثابتة عليه ، فيكون مسؤولاً عن امتثالها فعلاً أو تركاً ، أم غير ثابتة عليه فلا يكون مسؤولاً عن شيء منها ؟

في هذه الحالة يجب على المُميِّز وجوباً عقليّاً إمّا أنْ يحتاط ، لاحتمال ثبوت هكذا تكاليف بحقِّه ، وإمّا أنْ يُقلِّد مَنْ تقليده مبرئ للذِّمَّة ، فإنْ رأىٰ المُقلَّدُ الأحكامَ النّاشئة من قاعدة الملازمة بين حكم العقل بالقبح ، وبين الحُرمة الشَّرعيَّة ثابتة علىٰ غير البالغين عمل المُميِّز علىٰ طبق نظر مُجتهده ، وإلَّا فلا شيء ثابت بحقِّه . وإمّا أنْ يجتهد المُميِّز ـ إنْ كان مُجتهداً ـ في تلك الأحكام النّاشئة من قاعدة الملازمة ، وحينئذٍ « يرجعُ إلىٰ إطلاقِ دليلِ رفعِ التَّكليفِ عنِ الصَّبيِّ ما

١ـ قد المراد هنا من ثبوت بعض الأحكام علىٰ غير البالغ كثبوت حرمة الظُّلم مثلاً ، هو : ثبوت الأحكام والآثار الوضعيَّة عليه لا نفس الحكم التَّكليفي .

لم يثبتْ عندَهُ المُقيِّدُ لهُ .

فلو رأىٰ الملازمةَ العقليَّةَ الثّابتةَ بينَ حُكمِ العقلِ وحكمِ الشَّرعِ واسعةً بسعةِ طرفيها ، بحيثُ تشملُ غيرَ البالغِ قيَّدَ بها إطلاقَ أدلَّةِ الرَّفعِ »[1] ، بمعنىٰ : أنَّه يرجع إلىٰ إطلاق أدلَّة رفع التَّكليف عن غير البالغ ما لم يكن هناك مُقيِّد لذلك الإطلاق ، وعليه فلا تثبت الأحكام النّاشئة من قاعدة الملازمة ، أمّا إذا رأى أن قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشَّرع لها من الوسع بحيث تشمل حتىٰ المُميِّز الَّذي لم يُنهِ دورَ السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، قيَّد بهذه القاعدة العقليَّة إطلاقَ أدلَّة الرَّفع ، وتمسَّك بثبوت الأحكام النّاشئة من قاعدة الملازمة علىٰ غير البالغ .

ثانياً : التَّكاليفُ الشَّرعيَّةُ غيرُ الإلزاميَّة

دلَّت بعض الأدلَّة الأوليَّة على تكاليف شرعيَّة يأتي بها المُميِّز علىٰ نحو الاستحباب ؛ لأنَّها تكاليف غير إلزاميَّة بالنِّسبة إليه ، كإقامةُ الصَّلاة ، حيث ورد في الأخبار أنَّه يُستحبُّ للمميِّز إقامة الصَّلاة ، والجمع بين الصَّلاتينِ ، وكذلك وردت أخبار دالَّة على استحباب الحجِّ على المُميِّز . وقد ذكر الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ أنَّ الواجب بالوجوب العقلي على المُكلَّف البالغ الَّذي أنهىٰ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة أنْ يكون إمّا مجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً حتىٰ في المُستحبّات ، لو احتمل معها حكماً إلزاميّاً ، كما في غُسل الجمعة ، وما نريد قوله هنا هو : أنَّ الشّارع المُقدَّس شرَّع تكاليف غير إلزاميَّة للمُميِّز ، كالصَّلاة والحج

١ـ آية الله كاظم الحائري ، مباحث الأُصول ، تقرير بحث الأُصول لآية الله محمد باقر الصَّدر ، ج ١ من القسم الثّاني ، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

مثلاً ، وأحبَّ له أمتثالها وإيقاعها علىٰ نحو الاستحباب ؛ لأجل تربيته وتمرينه علىٰ أداء حق المولىٰ وغير ذلك ، وإذا أتىٰ بها المُميِّز تقع عنه صحيحة ، ويترتب على الإتيان بها الأجر والثَّواب له ، بشرط أنْ يمتثلها علىٰ وجهها الصَّحيح ، فيأتي بمقدَّماتها وأركانها و واجباتها وشروطها بنحو لا خلل فيه ، وهنا نقول : إنَّ المُميِّز في مقام أمتثال هذه المُستحبّات ، والإتيان بها على الوجه المطلوب لا يخلو إمّا أنْ يجتهد في أحكامها ، وإمّا أنْ يُقلِّد بها مَنْ تقليده مبرئ للذِّمَّة ، وإمّا أنْ يحتاط بها ، وإلَّا فلا يمكنه الإتيان بها علىٰ وجه مقبول عند الشّارع المُقدَّس ، وهذا ما يقتضي منه أنْ يكون إمّا مُجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً بتلك المُستحبّات المُشرَّعة له .

ثالثاً : وجوبُ تعلُّمِ التَّكاليفِ الإلزاميَّة

يجب عقلاً على المميِّز أنْ يتعلَّم التَّكاليف الإلزاميَّة ، التي ستتنجَّز عليه عند إنهاء دَور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، بملاك التَّهيؤ لامتثال أمر المولىٰ ، وذهب بعض العلماء إلىٰ عدم وجوب التَّعلُّم لورود التَّعبُّد الشَّرعي علىٰ خلاف ذلك ، الرّافع لحكم العقل بوجوب التَّعلُّم ؛ لأنَّ حكم العقل معلَّق علىٰ عدم ورود تعبُّد من الشّارع علىٰ خلافه ، والتَّعبُّد الشَّرعي قد ورد عن رسول الله ﷺ بحديث رفع القلم . ومن جملة هؤلاء العلماء آية الله السيد الخوئي ﷺ ، فإنَّه ذهب إلىٰ أنَّ المُميِّز لا يجب عليه تعلُّم التَّكاليف الشَّرعيَّة ، حيث قال ـ في مقام الرَّدِّ على أُستاذه الشَّيخ النّائيني ﷺ ـ :

« أنَّ ما ذكرهُ شيخُنا الأُستاذُ ﷺ من لزومِ التَّعلُّمِ على الصَّبيِّ ـ بدعوىٰ أنَّ التَّمسُّكَ بحديثِ رَفعِ القَلمِ لرفعِ وجُوبِ التَّعلُّمِ غيرُ مُمكنٍ ؛

وذلكَ لأنَّ وجُوبَهُ عَقليٌّ ، وحديثُ الرَّفعِ لا يَرفعُ الوجُوبَ العقليَّ ـ ، خاطىءٌ جداً .

والوجهُ في ذلكَ هُوَ : أنَّ حُكمَ العَقلِ في المَقامِ وإنْ كانَ يَعمُّ الصَّبيَّ وغَيرَهُ ، إلّا أنَّهُ مُعلَّقٌ علىٰ عَدمِ ورودِ التَّعبُّدِ منَ الشّارعِ علىٰ خلافِهِ ، ومَعهُ لا مُحالةَ يَرتفعُ بارتِفاعِ مَوضُوعِهِ ، والمَفروضُ أنَّ التَّعبُّدَ الشَّرعيَّ قَدْ وردَ علىٰ خلافِهِ بخصوصِ الصَّبيِّ ، وهُوَ حَديثُ رَفعِ القَلمِ ، فإنَّ مَفادَهُ : أنَّ فِعلَ الصَّبيِّ كَلا فِعلٍ ، فلا يَترتَّبُ عَليهِ أثَرٌ منْ استحقاقِ عِقابٍ أو نَحوهِ ، وعلىٰ هذا فلا يُعقَلُ استحقاقُ الصَّبيِّ العقابَ علىٰ تفويتِ المِلاكِ بعدَ البلوغِ استناداً إلىٰ تركهِ التَّعليمَ قَبلَهُ »[1].

مُناقشة آية الله الخوئي

قبل الورود في مُناقشة السيد الخوئي ﷺ لنا مُقدّمات ثلاثة نُحرِّر فيها بعض المطالب ، وهي :

المُقدَّمةُ الأولىٰ

إنَّ حديث رفع القلم هو الحديث الوارد عن أمير المؤمنين عليه السلام ، الَّذي رواه الشَّيخ الصَّدوق بالنَّص التّالي :

١ـ آية الله محمد الفيّاض ، مُحاضرات في أُصول الفقه ، تقرير بحث الأُصول لآية الله الخوئي ، ج ٢ (٤٤ من الموسوعة) ، ص ٢٠٥ .

« حَدَّثَنا الحَسَنُ بْن مُحمَّدِ السَّكوني ؛ قالَ : حَدَّثَنا الحَضرَمي[1] ، قالَ : حَدَّثَنا ابراهيمُ بنُ أبي مُعاوية ؛ قالَ : حَدَّثَنا أبي ، عنِ الأعْمشِ ، عنْ أبي ظبيانِ[2] ؛ قالَ : أُتيَ عُمرُ بامرأةٍ مَجنونةٍ قَدْ فَجَرَتْ فَأمَرَ برجْمِها ، فَمَرُّوا بِها عَلىٰ عَليِّ بنِ أبي طالبٍ عليه السلام فَقالَ : ما هذهِ ؟ قالوا : مَجنُونةٌ فَجَرَتْ فَأمَرَ بِها عُمرُ أنْ تُرجَمَ ؛ فَقالَ : لا تَعجَلوا ، فَأتىٰ عُمرَ فَقالَ لَهُ : أما عَلِمْتَ أنَّ القَلَمَ رُفِعَ عنْ ثَلاثةٍ : عنِ الصَّبيِّ حتىٰ يَحتلِمَ ، وعنْ المجْنونِ حتىٰ يَفيقَ ، وعنِ النّائمِ حتىٰ يَستيقِظَ »[3].

إنَّ المراد من القلم في الحديث هو قلم التَّكليف الإلزامي ، فمعنىٰ رَفْع القلم هو : رَفْع التَّكليف الإلزامي ، والتَّكليف بمنزلة الجنس لأنواع ثلاثة ؛ لأنَّ التَّكليف قد يكون صادراً من الشّارع المُقدَّس ، ويسمّى : (التَّكليف الشَّرعي) ، وقد يكون صادراً من العقل ، ويسمّى : (التَّكليف العقلي) ، وقد يكون صادراً من كلاهما ، ويسمّى : (التَّكليف الشَّرعي العقلي) ، فهنا ثلاثة أنواع للتَّكليف ، هي :

١ـ التَّكليف الشَّرعي .

٢ـ التَّكليف العقلي .

٣ـ التَّكليف الشَّرعي العقلي .

والنِّسبة المنطقيَّة بين التَّكليف الشَّرعي والتَّكليف العقلي نسبة العموم والخصوص من وجه ؛ لأنَّ بعض التَّكاليف شرعيَّة وليست عقليَّة كالتَّكاليف التي صدرت من الشُّارع المقدَّس ، وبعض التَّكاليف عقليَّة وليست شرعيَّة ، كوجوب

١ـ المراد به محمد بن عبدالله الحضرمي .

٢ـ المراد به أبو ظبيان بن جندب .

٣ـ الشَّيخ الصَّدوق ، الخصال ، باب الثَّلاثة ، رقم الحديث : ٤٠ .

المقدَّمة التَّوصُّليَّة للواجب ، فالتَّكليف الشَّرعي ، والتَّكليف العقلي هما مادتا الافتراق في النِّسبة ، وأمّا التَّكليف الشَّرعي العقلي فهو مادَّة الاجتماع ؛ لأنَّ بعض التَّكاليف وإنْ كانت شرعيَّة هي عقليَّة أيضاً ، وبعضها وإنْ كانت عقليَّة هي شرعيَّة أيضاً ، كوجوب امتثال أمر المولىٰ مثلاً ، فإنَّ العقل كما أوجب على العبد امتثال ما صدر من مولاه من تكاليف علىٰ نحو الإلزام قضاءً لحقِّ مولويَّته ، كذلك الشّارع أوجب عليه ذلك أيضاً . فالتَّكليف إذنْ ليس شرعيّا فقط ، بل قد يكون عقليّاً ، وقد يكون شرعيّا عقليّاً .

وإذا كان التَّكليف بمنزلة الجنس لأنواع ثلاثة ، وأنَّ المراد من القلم هو قلم التَّكليف الإلزامي ورفعه يعني رفع التَّكليف الإلزامي ، فهنا نتسائل أيُّ تكليف تمَّ رفعه في الحديث ، فهل هو التَّكليف الشَّرعي ، أم التَّكليف العقلي ، أم التَّكليف الشَّرعي العقلي ؟

في مقام الجواب لابدَّ أوَّلاً أنْ نُشخِّص مورد القلم وموضوعه ، فما لم نعرف في الرتبة السّابقة الموضوعَ الَّذي رُفِع عنه قلم التَّكليف الإلزامي لا يُمكن لنا معرفة نوع التَّكليف ؛ والموضوع علىٰ قسمينِ ، هُما :

أوَّلاً : الموضوع الشَّرعي : وهو التَّشريع الواقع موضوعاً في القضيَّة الفقهيَّة .

ثانياً : الموضوع العقلي : وهو الموضوع المُدرَك من قِبل العقل ، وظهر علىٰ لسان العُقلاء ، كإطاعة المولىٰ مثلاً . والموضوعات العقليَّة مُتَّصفة دائماً بالثُّبوت والصَّلابة ، فلا يُتصوَّر فيها التَّزلزُل والمرونة ؛ ولذا لا يتدخَّل فيها الشّارع ، لا علىٰ نحو مفاد كان التّامَّة ؛ لأنَّ العقل مُدرِكاً لها قبل التَّشريع ، ولا علىٰ نحو مفاد كان النّاقصة ؛ لاتِّصافها بالثُّبوت والصَّلابة وعدم التَّزلزُل والمرونة .

المُقدّمة الثّانية

إنَّ حمل الحكم العقلي على الموضوع تارة يكون من صلاحيَّة الشّارع ، وتارة يكون من صلاحيَّة العقل ، والملاك في ذلك هو نوع الموضوع ، فإنْ كان الموضوع شرعيّاً صار حمل الحكم العقلي على الموضوع بيد الشّارع ومن صلاحيَّته ؛ لأنَّ الموضوع الشَّرعي موضوعه وبيده ، فإنْ شاء حمل الحكم العقلي عليه ، وإنْ شاء سلبه عنه ، وسلب الشّارع لحمل الحكم العقلي عن الموضوع الشَّرعي يتمُّ بطريقَينِ ، هُما :

أوّلاً : توسعة الموضوع الشَّرعي ، كالامتثال مثلاً ، فإنَّ العقل من أجل أنْ يضمن للمولىٰ حقَّ طاعته ، يوجِب الامتثال اليقيني لمُتعلّق الأوامر المولويَّة ، ولو كانت مُحتمَلة لدى المُكلَّف ؛ لِما قلنا : من أنَّ الأحكام تتنجَّز ولو بالاحتمال وإذا تنجَّزت صارت يقينيَّة ، وما يؤتىٰ به على نحو الشَّك لا يراه امتثالاً ، ولكن بما أنَّ الامتثال موضوع شرعيٌّ فهو بيد الشّارع المُقدَّس ومن صلاحيَّته ، فإنْ شاء قبل الامتثال الواقع علىٰ نحو الشَّك ورفع الحُكمَ العقليَّ بوجوب الامتثال اليقيني ، وإنْ شاء رفض هكذا امتثال مشكوك وأقرَّ للعقل حكمه ، والحال مع أنَّ العقل يحكم بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ عن امتثال أمر المولىٰ ؛ لأنَّ (**الاشتغالَ اليقيني يستدعي الفراغَ اليقيني**) ، نرىٰ أنَّ الشّارع رفع الوجوب العقلي عن مثل هذا المورد بتشريعه قاعدة الفراغ ، فالقضيَّة الشَّرطيَّة القائلة : (**إذا شُكَّ في الامتثال بعد الفراغ منه فإعادته واجبة عقلاً** ؛ **لتأمين حقِّ المولىٰ**) قد سلب الشّارعُ التّالي في القضيَّة ، الَّذي هو بمنزلة المحمول في القضيَّة الحمليَّة ؛ وذلك بتشريعه قاعدة الفراغ ، فصارت القضيَّة بنظر الشّارع هكذا : (**إذا شُكَّ في الامتثال بعد الفراغ منه**

فلا تجب إعادته شرعاً ، لقاعدة الفراغ) ، وبما أنَّ امتثال التَّكاليف الصّادرة من الشّارع من الموضوعات الشَّرعيَّة فالعقل يكون تابعاً في الحُكم عليها إلىٰ الشَّرع ، وليست له استقلاليَّة في ذلك . وهذا السَّلب حصل بسبب توسعة الشّارع لموضوعه ، فبينما كانت دائرة الامتثال ضيِّقة باقتصارها على الفراغ اليقيني فقط ، أصبحت بسبب تشريع قاعدة الفراغ واسعة فشملت الامتثال الواقع عن شكٍّ أيضاً ، وبذلك ارتفع الحكم العقلي بوجوب إعادة الامتثال المشكوك ، لتبعيَّة الحُكم العقلي للشّارع في الموضوعات الشَّرعيَّة .

ثانياً : تضييق الموضوع الشَّرعي : إنَّ الشّارع كما يسلب الحكم العقلي عن الموضوع الشَّرعي بتوسعة الموضوع ، كذلك يسلبه بتضييق الموضوع أيضاً ؛ وذلك أنَّ العقل ـ من أجل أنْ يضمن للمولىٰ حقَّ طاعته وأنْ لا يحصل خرق لهذا الحق الموجِب لهتك حُرمة المولىٰ والمؤدّي إلى استحقاق العقاب ـ يوجِب الابتعاد عمّا نهى المولىٰ عنه ، كالرِّبا مثلاً ، فإنَّ الشّارع نهىٰ عنه ، فحكم العقل بوجوب الاجتناب عن الرِّبا ؛ لِما قلنا : من أنَّ العقل تابع في حكمه للشَّرع في الموضوعات الشَّرعيَّة وليست له استقلاليَّة في ذلك ، ولكن الشّارع بسبب استثنائه لخمسة موارد عن الرِّبا[1] ، يكون قد سلب حمل الحكم العقلي (وجوب الاجتناب عن الرِّبا) عن موضوع الرِّبا في هذا المورد ، فبينما كانت دائرة الرِّبا لِما لها من الوسع شاملة لجميع موارد الرِّبا ، والحكم العقلي بوجوب الاجتناب عن الرِّبا منصبٌّ ومحمول علىٰ جميع تلك الموارد ، أصبحت دائرة الرِّبا بسبب استثناء

١ـ إنَّ الموارد التي استثنتها الرِّوايات من الرِّبا هي : لا ربا بين الوالد و ولده ، وبين الرَّجل وزوجته ، وبين المولىٰ ومملوكه ، وبين المسلم والحربي ، وبين المسلم والذِّمي ، إذا كان الفضل والزِّيادة في الموردَينِ الأخيرَينِ للمسلم ؛ وعليه تكون هذه الرِّوايات مخصِّصة لإطلاقات وعمومات الرِّبا .

الشّارع لخمسة موارد[1] عنه ضيّقة وغير شاملة لمورد الرِّبا ، ومادام المولىٰ قد أخرج هذه الموارد عن دائرة الرِّبا ، فالعقل هنا لا يحكم بوجوب الاجتناب عن الرِّبا فيها ، ففي هذا الموارد نرىٰ أنَّ الشّارع قد سلب حمل الحكم العقلي عن موضوعه الشَّرعي (الرِّبا) لا من باب التَّخصيص ؛ لأنَّ الأحكام العقليَّة لا تقبل التَّخصيص ، بل من باب التَّخصُّص والخروج الموضوعي .

والخُلاصة : أنَّ الموضوع إذا كان شرعيّاً يكون حمل الحكم العقلي على الموضوع بيد الشّارع ومن صلاحيَّته ؛ لأنَّ الموضوع الشَّرعي موضوعه وبيده ، فإنْ شاء حمل الحكم العقلي عليه ، وإنْ شاء سلبه عنه علىٰ نحو التَّخصُّص والخروج الموضوعي .

وإنْ كان الموضوع عقليّاً يكون الحمل من صلاحيَّة العقل وليس للشّارع التَّدخُّل فيه ؛ لأنَّ تدخُّله لا يجدي نفعاً وخالٍ من أيِّ ثمرة ؛ وذلك لأنَّ الشّارع إنْ أراد في تدخُّله أنْ يحمل الحكم العقلي على الموضوع العقلي فهذا حاصل من قِبل العقل نفسه ، فيكون حمل الشّارع للحكم العقلي على الموضوع العقلي تحصيل للحاصل ، وإنْ أراد الشّارع في تدخُّله أنْ يمنع حمل الحكم العقلي على موضوعه العقلي فهذا خارج عن عُهدته ؛ لأنَّ حمل العقل لأحكامه علىٰ الموضوعات العقليَّة من التَّصرُّفات التَّكوينيَّة للعقل .

ومن كلِّ ما ذُكر يُعلَم أنَّ تعليق حكم العقل علىٰ عدم ورود تعبُّدٍ من الشّارع على خلافه لا يُتصوَّر إلَّا في الحالة التي يكون فيها حمل الحكم العقلي من صلاحيَّة الشّارع ، أي : عندما يكون الموضوع شرعيّاً ، ففي هذه الحالة يكون

١ـ انظر : الشَّيخ محمد بن علي الصَّدوق ، من لا يحضره الفقيه ، ج ٣ ، كتاب : القضايا والأحكام ، باب (٣٩٩) : الرِّبا ، رقم الحديث : ١٠ ـ ١١ ـ ١٢ .

حكم العقل مُعلَّقاً في حمله علىٰ عدم ورود تعبُّد من الشّارع على خلافه ؛ لأنَّ الحكم العقلي وإنْ كان غير قابل للتَّخصيص ، إلَّا أنَّه قابل للتَّخصُّص والخروج الموضوعي .

وأمّا إذا كان حمل الحكم العقلي على الموضوع من صلاحيَّة العقل ، أي عندما يكون الموضوع عقليّاً فلا يتوقَّف الحكم العقلي في حمله علىٰ موضوعه علىٰ عدم ورود تعبُّد من الشّارع علىٰ خلافه ؛ لأنَّ ذلك ممّا يستقلُّ به العقل .

المُقدَّمة الثّالثة

قد يحصل خلط بين الموضوع الشَّرعي والموضوع العقلي ، وعدم التَّشخيص بينهما ، ومن أجل دفع هذا الخلط ورفعه لابُدَّ من تقديم ملاك نعتمده في معرفة هذين الموضوعَينِ والفرق بينهما ؛ فنقول :

إنَّ المولىٰ إذا تنازل عن حقِّ طاعته في موضوع ما فلا يخلو الأمر ـ بلحاظ مولويَّته ـ من حالتَينِ ، هُما :

أوَّلاً : أنَّ تنازله لا يؤدّي إلىٰ اختلال مولويَّته .

ثانياً : أنَّ تنازله يؤدّي إلىٰ اختلال مولويَّته .

فإنْ لم يؤدِّ تنازله إلىٰ اختلال مولويَّته فالموضوع الَّذي تنازل المولىٰ فيه عن حقِّ طاعته يكون شرعيّاً ؛ لأنَّه هو الَّذي شرَّعه فتتقلَّب عليه يده ، فإنْ شاء أبقىٰ الموضوع علىٰ تشريعه ، وإنْ شاء رفع تشريعه ونسخه ، كما نسخ تشريع الصَّوم ليلاً بقوله تعالىٰ : ﴿ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَعَفا عَنْكُمْ فَالآنَ باشِرُوهِنَّ ﴾[1] ونَسْخُ هكذا موضوع لا يؤدي إلىٰ اختلال مولويَّته .

١ـ سورة البقرة (٢) ، الآية : ١٨٧ .

وأمّا إذا أدّىٰ تنازله إلىٰ اختلال مولويَّته فإنَّ هذا الموضوع المُتنازَل عنه لا يكون شرعيّاً ؛ لأنَّ الموضوع الَّذي أدّىٰ التَّنازل عنه إلىٰ اختلال مولويَّة المولىٰ لابُدَّ أنْ يكون مقوِّماً للمولويَّة ، وإلَّا لَما اختلَّت المولويَّة بالتَّنازُل عنه ، كالطّاعة مثلاً أو ما يؤدّي إليها ، فإنَّ المولىٰ لو تنازل لعبيده عن حقِّ طاعته لم يُعد مولىً ؛ لأنَّ المولىٰ هو : مَنْ وجبت طاعته ، وهذا يقتضي وجود طاعة في الرُّتبة السّابقة كي ينصبُّ عليها الوجوب وتتحقَّق المولويَّة .

والخلاصة : أنَّ تنازُل المولىٰ عن الموضوع إنْ لم يؤدِّ إلىٰ اختلال مولويَّته فالموضوع غير عقلي ؛ فيكون شرعيّاً أو عرفيّاً ، وإنْ أدّىٰ إلىٰ اختلال مولويَّته فالموضوع عقليّاً ، وهذا هو الملاك في المقام لمعرفة الموضوع الشَّرعي والموضوع العقلي ، والفرق بينهما .

إذا عرفنا هذه المقدَّمات الثَّلاثة ؛ فنشرع الآن في مناقشة آية الله السيد الخوئي ﷺ ؛ فنقول :

أوَّلاً : طبقاً للملاك الَّذي ذكرناه في المقدَّمة الثّالثة لمعرفة الموضوع الشَّرعي وتشخيصه عن الموضوع العقلي ، يكون تعلُّم الأوامر المولويَّة موضوعٌ عقليٌّ لا شرعيٌّ ؛ لأنَّ المولىٰ إذا تنازل لعبده عن تعلُّم أوامره ، فإنَّ العبد سوف يكون جاهلاً بأوامر مولاه ، الأمر الَّذي يؤدِّي إلىٰ عدم تحقُّق الطّاعة له ، لجهله بأوامر مولاه ، وعدم تحقُّق الطّاعة مُخلٌّ بالمولويَّة ؛ لأنَّ المولىٰ هو مَنْ وجبت طاعته ، فلا مولىٰ بدون طاعة ، ومادام تنازُل المولىٰ عن تعلُّم أوامره قد أدّىٰ إلىٰ اختلال مولويَّته فإنَّ تعلُّم الأوامر المولويَّة ليس موضوعاً شرعيّاً ، بل هو من الموضوعات العقليَّة الرّاجعة إلىٰ مولويَّة المولىٰ ، وهذا واضح ؛ لأنَّ تعليم الأوامر المولويَّة من الموضوعات التي نادى بها العقل علىٰ لسان العقلاء ، قبل نزول

الشَّرائع ، حيث يستقبح العقل عدم تعلُّم العبد أوامر مولاه ؛ لأنَّ مؤدّىٰ جهل العبد بالأوامر المولويَّة هو تضييع حقِّ المولىٰ ، الموجِب لاستحقاق العقاب ؛ ولهذا أوجب العقل تعليم التَّكاليف المولويَّة بملاكَينِ ، أحدهما : ملاك التَّهيؤ لامتثال الأمر المولوي ؛ حتىٰ يؤمِّن العقل بهذا الملاك حقَّ المولىٰ ، وثانيهما : ملاك دفع الضَّرر المُحتمَل ترتُّبه على العبد في حال جهله بأوامر المولىٰ ، وبملاحظة العقل لهذينِ الملاكَينِ أوجب على العبد تعلُّمَ تكاليف المولى التي يعلم أنَّها ستكون مورد ابتلائه .

ثانياً : أنّا لا نُسلِّم لآية الله الخوئي بتعليق حكم العقل علىٰ عدم ورود التَّعبُّد من الشّارع علىٰ خلافه بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، لِما بيَّنا في المُقدَّمة الثّانية من أنَّ الحكم العقلي إنَّما يكون مُعلَّقاً على عدم ورود تعبُّد من الشّارع على خلافه فيما إذا كان موضوع الحكم العقلي شرعيّاً ؛ لصلاحيَّة الشّارع بالتَّدخُّل في موضوعه والتَّصرُّف فيه . وأمّا إذا كان الموضوع عقليّاً فلا يكون الحكم العقلي مُعلَّقاً على عدم ورود التَّعبُّد الشَّرعي على خلافه ، لمنع صلاحيَّة الشّارع بالتَّدخُّل في موضوع العقل والتَّصرُّف فيه ؛ وعلىٰ هذا يكون الحكم العقلي مُعلَّقاً على عدم ورود التَّعبُّد الشَّرعي على خلافه في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة . فالحكم العقلي بوجوب التَّعلُّم لا يكون مُعلَّقاً على عدم ورود التَّعبُّد الشَّرعي على خلافه ؛ لأنَّ تعلُّم الأوامر المولويَّة موضوع عقلي ، والحكم العقلي المحمول على الموضوع العقلي لا يكون مُعلَّقاً علىٰ عدم وروود تعبُّد شرعيٍّ على خلافه ، فما ذهب إليه السيد الخوئي بخصوص الحكم العقلي من « **أنَّهُ مُعلَّقٌ علىٰ عَدمِ ورودِ التَّعبُّدِ منَ الشّارعِ علىٰ خِلافِهِ** » من دون ذكر مورد تعلُّقه ليس بسديد .

ثالثاً : أنَّ حديث رفع القلم عن الصَّبي ناظر إلى الموضوعات الشَّرعيَّة

ورافع لتكاليفها عن الصَّبي المُميِّز ؛ لاختصاص الحديث بما يكون رفعه و وضعه بيد الشّارع ، وتعلُّم الأوامر المولويَّة ليس موضوعاً شرعيّاً حتىٰ يرتفع تكليفه و وجوبه عن الصَّبي بالحديث المذكور ، بل هو موضوع عقليٌّ ، بدليل أنَّ المولىٰ لو تنازل عن طاعته في هذا الموضوع لاختلت مولويَّته ، ولَما أصبح مولىً في هذا المورد ، وقلنا : إنَّ تنازل المولىٰ عن حقِّ طاعته في موضوع ما إذا يؤدِّي إلىٰ اختلال مولويَّة المولىٰ فهذا الموضوع يكون شرعيّاً ، أمّا إذا أدّىٰ إلىٰ اختلال المولويَّة فإنَّ الموضوع المُتنازَل عنه يكون عقليّاً ، وهذا هو الملاك الَّذي اعتمدناه في معرفة الموضوع الشَّرعي وفرقه عن الموضوع العقلي كما بيّناه في المقدَّمة الثّالثة ، وما دام موضوع تعلُّم الأوامر المولويَّة عقليّاً فهو إذنْ خارج عن صلاحيَّة الشّارع بالتَّصرُّف فيه ، فلا يكون التَّعلُّم مشمولاً لحديث رفع القلم حتىٰ يُتصوَّر ورود تعبد من الشّارع علىٰ خلاف الحكم العقلي الموجب لرفعه ؛ لأنَّ ما رُفِع في الحديث هو تكاليف الموضوعات الشَّرعيَّة فقط ، وتعلُّم الأوامر المولويَّة موضوع عقليٌّ ، فما رُفِع من التَّكاليف الشَّرعيَّة في حديث القلم لم يُقصَد ، وما قُصِد (الحُكم العقلي) ـ بتوهم ورورد الحديث عليه الموجب لرفعه ـ لم يُرفع ؛ وعليه فإنَّ مُحاولة آية الله السيد الخوئي ﷺ في رفع الحكم العقلي بوجوب تعلُّم الأوامر المولويَّة ممّا لا يمكن المساعدة عليها .

الرأي المُختار في المقام

إنَّ العقل يلحظ أمرَينِ ، أوّلهما : أنَّ المُشرِّع للتَّكاليف الشَّرعيَّة مولىً تجب طاعته عقلاً ، وثانيهما : أنَّ العبد المُميِّز ستتوجَّه له تكاليف من المولىٰ يجب عليه امتثالها عند البلوغ ، ومن أجل أنْ يؤمِّن العقلُ حقَّ المولىٰ في الطّاعة يوجب على

العبد ـ بملاك التَّهيّؤ لامتثال أمر المولىٰ ـ تعلُّمَ ما يحصل بترك تعلُّمه فوت الواجب في ظرفه ، لكون ترك التَّعلُّم الموجب لفوات الواجب في ظرفه مُخالفة للتَّكليف الفعلي ، والعقل غير مُستقلٍّ بعدم تنجُّز التَّكليف في حالة تمكُّن المُكلَّف من تحصيل التَّعلُّم ، فعلىٰ نحو اللّابُديَّة العقليَّة يجب تعلُّم الأوامر المولويَّة ؛ ليكون تعلُّمها مؤمِّناً لامتثال أمر المولىٰ في أوَّل آن البلوغ . وإلَّا فالعبد يكون مستحقاً للعقاب ، إذا ما تورطَ بمُخالفة المولىٰ ، بعدم امتثاله للواجب في ظرفه ، المُتسبَّب عن ترك التَّعلُّم ، والعقل في كلِّ مورد ـ ولو على نحو الاحتمال ـ يرىٰ فيه عصيان للمولىٰ بسبب ترك التَّعلُّم ، فهو لا مُحالة يحتمل العقاب معه ، وهو مُستقلٌّ بلزوم التَّحرُّز عن ذلك العقاب وتحصيل المؤمِّن منه ، فالعقل بملاك دفع الضَّرر المُحتمَل ترتُّبه على العبد ، يوجِب عليه تعلُّم الأوامر المولويَّة ؛ فيجب على المُميِّز وجوباً عقليّاً قبل أنْ يحلَّ عليه الآن الأوَّل من البلوغ ، الَّذي ينهي فيه دور السُّقوط الكلِّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، ويدخل في دور توجُّه تلك التَّكاليف إليه ، أنْ يكون عالِماً بها بدرجة تُهيؤه للامتثال على وجهٍ مُبرئ للذِّمة ، ولو بتعلُّم المسائل التي تكون مورد ابتلائه عادة ، حتىٰ يسدَّ العقلُ علىٰ المُميِّز بابَ تضييع حقِّ المولىٰ عند البلوغ ؛ ليؤمِّن بذلك حقَّ الله تعالىٰ .

إنَّ تحصيل هذه المسائل والإحاطة بها علىٰ النَّحو الَّذي يُريده الشّارع المُقدَّس لا يتأتّىٰ إلَّا بالاجتهاد ، أو التَّقليد ، أو الاحتياط ، فالمُميِّز من أجل أنْ يُهيأ نفسه لتوديع دور السُّقوط الكلِّي للتَّكاليف الإلزاميَّة بالجملة ، واستقبال دور توجُّهها إليه وامتثالها طبقاً للقواعد الفقهيَّة ، يجب عليه عقلاً قبل بلوغه تعلُّم التَّكاليف الشَّرعيَّة ، وعلى الأقل ما سيكون مورد ابتلائه حتىٰ لا يُسبِّب بجهله بها تضييع حقَّ المولىٰ تعالىٰ ، الَّذي يستقبح العقل تضييعه ، ولا مناص للمميِّز إمّا أنْ

يتعلَّم تلك التَّكاليف عن اجتهاد ، أو عن تقليد ، أو عن احتياط .

كما أنَّه لا مناص له في تعلُّمها إلَّا قبل البلوغ ؛ لأنَّ تعلُّمها بعد بلوغه وإنهائه لدور السُّقوط الكلِّي للتَّكاليف الإلزاميَّة لا يتيسر له ؛ وذلك لأنَّ المُميِّز إنْ كان مُجتهداً فوقت التَّكاليف المُضيَّقة ، كالصَّلاة مثلاً لا يسعه لاستنباط مسائلها ، خصوصاً صلاة الآيات فإنَّ وقتها أضيق بكثير من وقت الصَّلاة اليوميَّة ، ممّا يسبِّب ذلك تضييع الواجب في وقته فيقع في المعصية ، وإنْ كان غير مُجتهد فإمّا أنْ يُقلِّد ، و وقت الصَّلاة لا يكفيه للفحص عمَّن هو واجب التَّقليد ، وبعض الطُّرُق المذكور لمعرفة مَنْ هو واجب التَّقليد كشهادة العدلين مثلاً ، وإنْ كان مُيسَّراً خلال الوقت إلَّا أنَّها مُناقشة عندنا ، فلا يُمكن التَّعويل عليها ، وعلىٰ فرض صحتها فالوقت لا يكفيه للتَّعلُّم ، وإمّا أنْ يحتاط ، وهذا يقتضي تعلُّم موارد الاحتياط التي هي أعقد بكثير من تعلُّم أحكام التَّكاليف عن تقليد ، وعلىٰ هذا فلا يمكن تعلُّم التَّكاليف الشَّرعيَّة للمُميِّز عند بلوغه ؛ ممّا يُسبِّب تضييع حقِّ المولىٰ الموجِب للعقاب ، ومعه فالعقل يوجِب تعلُّمها قبل البلوغ وقبل إنهاء دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، كمقدَّمة عقليَّة لاستقبال دور توجَّه تلك التَّكاليف إليه ، وكما قلنا : إنَّ تعلُّمها يجب أنْ يكون إمّا عن اجتهاد ، أو تقليد ، أو احتياط ، فإنْ كان المُميِّز مجتهداً يجب عليه أنْ يستنبط مسائل تلك التَّكاليف ليُحيط بها علماً قبل حلول أوان البلوغ ، وإنْ لم يكن مُجتهداً فإمّا أنْ يُقلِّد بها مَنْ هو واجب التَّقليد ويتعلَّمها منه ، وإمّا أنْ يتعلَّم موارد الاحتياط ليكون عارفاً بكيفيَّة امتثال تلك التَّكاليف علىٰ طبق موارده .

وعلىٰ أيِّ حال فإنَّه يجب على المُميِّز وجوباً عقليّاً في مقام تعلُّم التَّكاليف الشَّرعيَّة كمقدَّمة عقليَّة قبل البلوغ ، أنْ يكون إمّا مُجتهداً ، أو مُقلِّداً ، أو مُحتاطاً .

فتحصَّل من كلِّ ما مرَّ أنَّ الوجوب العقلي بالاجتهاد والتَّقليد والاحتياط لا يُقتصَر في توجيهه علىٰ المكلَّف البالغ ، بل يتوجَّه أيضاً إلىٰ المُميِّز ، الَّذي لم يُنهِ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، كما رأينا ذلك في الشُّبُهات الحكميَّة الحاصل له ، ومن التّكاليف غير الإلزاميَّة المُشرَّعة له ، ومن وجوب تعلُّمه للتَّكاليف الشَّرعيَّة كمقدَّمة عقليَّة ، فيُعرَف من ذلك كلِّه أنَّ توجُّه الوجوب العقلي بالاجتهاد والتَّقليد والاحتياط لا يُقتصَر فيه على البالغ الَّذي أنهىٰ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، بل هو أعمُّ منه ومن المُميِّز ، الَّذي لا زال في الدَّور المذكور ، في حين أن المُميِّز ليس مُكلَّفاً ، لعدم إنهاءه دور السُّقوط للتَّكاليف الإلزاميَّة ، فلا يمكن حصر وجوب الاجتهاد والتَّقليد والاحتياط بالمُكلَّف البالغ فقط ، علماً أنَّه وجوب عقلي لا شرعي ، وقد عرفنا أنَّ العقل أيضاً يوجب علىٰ المُميِّز من باب المُقدَّمة الواجبة تقرير بعض المسائل التي تهيِّأه لإنهاء دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، والدُّخول في دور توجيه تلك التَّكاليف إليه ، فهنا وجوب عقلي واحد متوجِّه إلىٰ البالغ وإلىٰ المُميِّز ، بأنْ يؤمِّنا حقَّ المولىٰ تعالىٰ إمّا عن اجتهاد ، أو تقليد ، أو احتياط .

ومن هنا يُعرَف أنَّ العبد في عُهدته تكاليف يجب عليه امتثالها والخروج من عُهدتها ، فهو إذنْ مُكلَّفٌ ؛ لأنَّ المُكلَّف اسم مفعول ، وهو موضوع لُغةً لِمَنْ كُلِّف بأمر علىٰ نحو الإلزام والوجوب من قِبل مُكلِّفٍ ـ بالكسر ـ ما ، وهذا المُكلِّف قد يكون هو الشّارع المُقدَّس ، فيُكلِّفُ المُكلَّفَ بتكاليف شرعيَّة ، وحينئذٍ نُسمّي المُكلَّف ـ بلحاظ تكليفه بالتَّكاليف الشَّرعيَّة ـ : (المُكلَّف الشَّرعي) ، وقد يكون المُكلِّف ـ بالكسر ـ هو العقل فيُكلِّفُ المُكلَّفَ بتكاليف عقليَّة ، وحينئذٍ نُسمّي المُكلَّف ـ بلحاظ تكليفه بالتَّكاليف العقليَّة ـ : (المُكلَّف العقلي) .

والمُكلَّف الشَّرعي لابُدَّ أنْ يكون بالغاً قد أنهىٰ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة ، أمّا المُكلَّف العقلي فقد يكون بالغاً ، وقد يكون مُميِّزاً غير بالغ ، ولذا صارت النِّسبة المنطقيَّة بين المُكلَّف الشَّرعي والمُكلَّف العقلي ، نسبة العموم والخصوص مُطلَقاً ؛ لأنَّه كلُّ مُكلَّفٍ شرعيٍّ مُكلَّفٌ عقليٌّ ، وليس كلُّ مُكلَّفٍ عقليٍّ مُكلَّفاً شرعيّاً ؛ لأنَّ بعض المُكلَّفين العقليّين مُميِّزون غير بالغين .

إذا عرفنا ذلك كلَّه فنعود إلىٰ أصل البحث ، ونقول : إنَّ كان المراد من المُكلَّف الَّذي يجب أنْ يكون في جميع أُمور دينه إمّا مُجتهداً أو مُقلِّداً أو مُحتاطاً هو المُكلَّف الشَّرعي ، فحينئذٍ يخرج المُميِّز عن الوجوب المذكور ، مع أنَّنا لاحظنا أنَّ العقل كما يوجب على البالغ ما يُضمن ويؤمِّن حقَّ المولىٰ تعالىٰ ، كذلك يوجب ـ وبنفس القوَّة ـ علىٰ المُميِّز تحصيل المسائل الخاصَّة به ، ككونه غير بالغ ممّا يُضمن ويؤمِّن بذلك التَّحصيلِ حقَّ المولىٰ أيضاً ، فلايمكن إخراج المُميِّز عن دائرة الوجوب المذكور ، مع أنَّ العقل يوجب عليه ما يؤمِّن به حقَّ المولىٰ تعالىٰ .

إنَّ النَّتيجة المُحصَّلة من كلِّ ما مرَّ هي : أنَّنا لا نلتزم بكون المراد من المُكلَّف في المقام هو المُكلَّف الشَّرعي ، لتوجيه الوجوب العقلي إلىٰ المُميِّز أيضاً بنفس القوَّة التي توجَّه بها إلىٰ البالغ ، لتضمين وتأمين حقَّ المولىٰ ، وعليه فالمُراد من المُكلَّف هنا هو المُكلَّف العقلي الشّامل للبالغ الَّذي أنهىٰ دور السُّقوط الكلّي للتَّكاليف الإلزاميَّة بالجملة ، وللمُميِّز الَّذي لم يُنهِ بعد الدَّور المذكور .

الفصلُ الثّاني

التَّرتُّبُ الطُّوليُّ بينَ الوظائفِ الثَّلاثة

بين هذه الوظائف الثَّلاثة : الاجتهاد ، الاحتياط ، التَّقليد ، ترتُّب طوليٌّ ، فإنَّ العقل يوجب أوَّلاً على المُكلَّف العقلي في كلِّ أُموره الشَّرعيَّة أنْ يكون مُجتهداً ذا قوَّة وملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من مداركها المقرَّرة ، وذلك بمزاولة مقدَّمات الاجتهاد وممارستها علىٰ النَّحو الصَّحيح ؛ لتحصل له بعد تلك الممارسة والمزاولة ملكةٌ نفسانيَّة يقتدر بها على استنباط الحكم الشَّرعي ؛ لأنَّ الاستنباط من العلوم العمليَّة التي تقتضي بذاتها العمل والممارسة ، وإذا حصلتْ له هذه الملكة حرم عليه الرجوع إلى الغير ؛ لأنَّ المدرك علىٰ جواز رجوع الجاهل إلىٰ العالِم ليس إلَّا بناء العقلاء ، وما ورد في الشَّريعة من الحثِّ علىٰ رجوع الجاهل إلى العالِم إنَّما ورد علىٰ نحو الإمضاء لبناء العقلاء ، والكشف عن الارتكاز الفطري بلزوم الاستعلام من العالِم ، لا علىٰ نحو التَّأسيس من الشّارع ، وبناء العقلاء دليل لُبّيٌّ لا إطلاق له حتىٰ يُتمسَّك بأطلاقه علىٰ إطلاق جواز الرجوع ، ليكون شاملاً للعالِم أيضاً وغير مُقتصَر به على الجاهل فقط ، وحيث لا إطلاق للبناء العقلائي في الرجوع إلى الغير فإنَّ مورد البناء المذكور

يكون هو الجاهل الّذي لا قدرة له علىٰ تحصيل الاحكام من طُرُق الاستنباط .

أمّا مَنْ حصلتْ له ملكة الاستنباط وصار مقتدراً علىٰ تحصيل الاحكام الشّرعيّة من المدارك المُقرّرة في عملية الاستنباط فهو خارج عن البناء المذكور تخصُّصاً وموضوعاً ، فلا يجوز له الرجوعُ إلىٰ غيره ، خصوصاً إذا علم أنّه إذا بذل جهده واستفرغ الوسع فإنّ الأمارات والأُصول عنده سوف يؤدّيانِ إلىٰ غير مؤدّى الأمارات والأُصول عند مَنْ يريد الرجوع إليه .

والخلاصة : أنّ العقل يوجب على المُكلّف العقلي أنْ يستنبط الأحكام بنفسه من المدارك المُقرّرة في عملية الاستنباط ، إنْ كان قادراً علىٰ استنباط .

أمّا إذا عجز المُكلّف العقلي عن الاجتهاد ـ إمّا لعدم الكفاءة الذّاتيّة ، أو لأسباب أُخرىٰ خارجيّة ـ ، فإنّ العقل حينئذٍ يوجب عليه الرجوع إلىٰ غيره من أهل هذا الفن ، وبما أنّ الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ كلٌّ منهم حُجّة ، وهم مُختلفون في الفتوىٰ فالعقل ـ من أجلِّ أنْ يضمن للمولىٰ تعالىٰ حقّ طاعته ـ يوجب العمل بكلِّ الآراء والفتاوىٰ الصّادرة عمّن هو حُجّة ، والإتيان بجميع المحتملات علىٰ نحو مانعة الخلو ، بحيث يقطع المحتاط بأنّه حقّق الموافقة القطعيّة .

وهذا النّحو من العمل المُسمّىٰ بالاحتياط لا يتيسّر عادة لأيٍّ أحد ؛ لصعوبته ولاستلزامه اختلال النّظام ؛ لكثرة المحتملات ، بل يتعذّر في بعض الموارد ، كما إذا دار الأمر بين المحذورَينِ كالوجوب والحُرمة ، أو كانت أطراف الاحتياط كثيرة بحيث لا يتمكن المُكلّف من امتثالها جميعاً ، بل في بعض الموارد لا يكون الاحتياط مشروعاً ، كما لو كان مُحتمَل الوجوب عبادة ، واحتمل المُكلّف عدم جواز الامتثال الاجمالي في العبادات ، عند التمكُّن من الامتثال التّفصيلي عن اجتهاد أو تقليد ، وبما أنّ مُحتمَل الوجوب عبادة فلابدَّ فيه من قصد

القربة ، وهذا لا يتمشّىٰ مع الحرمة المحتملة من عدم جواز الامتثال الاجمالي عند التمكُّن من الامتثال التَّفصيلي ؛ فلا يكون الاحتياط مشروعاً في هذه الموارد .

وحيث إنَّ العمل بالاحتياط متعذِّر ، والعقل يدرك عجز المكلَّف العقلي عن العمل بالاحتياط ؛ لذا شرع طريقاً آخر له ، ليؤمِّن به حقَّ المولىٰ ، وهو طريق التَّعويل علىٰ نظر مجتهد معيَّن قادر علىٰ تحصيل الأحكام الشَّرعيَّة من المدارك المقرَّرة في عمليَّة الاستنباط ، وهذا هو التَّقليد .

ثمَّ إنَّ العقل لم يُشرِّع هذه الوظائف ـ الاجتهاد ، الاحتياط ، التَّقليد ـ علىٰ نحو التَّخيير والبدليَّة ، المُستلزِم للعرْضيَّة بينها حتىٰ يكون المُكلَّف مُخيَّراً بينها في تحصيل الحكم الشَّرعي وامتثاله ، بل شرعها علىٰ نحو التَّرتُّب المُستلزِم للطُّوليَّة ، وأخذها بشرط شيء من حيث القدرة ، فالعقل أوَّلاً شرع الاجتهاد وأوجبه على المُكلَّف العقلي في ظرف القدرة عليه ، وتشريعه للاحتياط جاء في ظرف عدم القدرة على الاجتهاد ، وكذلك التَّقليد شُرِّع في ظرف عدم القدرة على الاجتهاد والاحتياط ، فالوجوب العقلي لم ينصبْ على الاجتهاد بإطلاقه وبلا شرط ، وإنَّما صُبَّ عليه بشرط شيء من حيث القدرة ، أي صُبَّ على الاجتهاد المُقيَّد بالقدرة . وأمّا في ظرف عدم القدرة عليه تصل النَّوبة حينئذٍ إلىٰ الاحتياط لا إلى التَّقليد ؛ لأنَّ الاحتياط أكثر تأميناً وضماناً لحقِّ المولىٰ تعالىٰ من التَّقليد ، كما أنَّ الاحتياط المُشرَّع في ظرف عدم القدرة على الاجتهاد هو الآخر مأخوذ بشرط شيء من حيث القدرة ، وأمّا في ظرف عدم القدرة عليه تصل النَّوبة حينئذٍ إلىٰ التقليد ، الَّذي أُخذ بلا شرط من حيث القدرة ؛ لأنَّ القدرة على التَّقليد حاصلة لكلِّ مُكلَّف ، فأخذها فيه تحصيل للحاصل ، ولذا أوقف العقل السَّلسلة الطُّوليَّة لوظائف المُكلَّف العقلي بالتَّقليد لمقدوريَّته لكلِّ مُكلَّف .

البابُ الثّالث

بُحـوثٌ فـي الاجْتِـهاد

* الفصل الأوّل : الاجتهاد في اللُّغة والاصطلاح

* الفصل الثّانى : المبادئُ الأوّليّة لأدوار الاجتهاد

* الفصل الثّالث : الاجتهاد التّجزّي والمطلق

* الفصل الرّابع : التّخطئة والتّصويب

الفصلُ الأوَّل

الاجتهادُ في اللُّغةِ والاصطلاح

الاجتهادُ لُغةً

الاجتهاد : مصدر الفعل الثُّلاثي المزيد فيه بحرفَينِ (اجْتَهَدَ) ، وأصل هذا الفعل ثلاثيٌ مجرَّد علىٰ وزن فَعَلَ (جَهَدَ) ؛ ولأنَّ عين فعله حرف الهاء وهو من حروف الحلق[1] ، صار مُضارعه علىٰ وزن يَفْعَلُ ، من باب إفْعال ، فيُقال : جَهَدَ يَجْهَدُ إجْهاداً ، ثمَّ جعلوه ثلاثيّاً مزيداً فيه بحرفَينِ ، فصار ماضيُّه علىٰ وزن إفْتَعَلَ من باب إفْتِعال (إجْتَهَدَ إجْتِهاداً) ، حيث أجروا عليه قاعدة باب إفْتِعال ، وذلك أنَّ الفعل الثُّلاثي المجرَّد نحو (كَسَبَ) و (جَهَدَ) ، يُضاف إلىٰ أوَّله همزة مكسورة ، فيصيرانِ : (إكَسَبَ) و (إجَهَدَ) ، بعد ذلك تُسكَّن فاء الفعل ، فيصبحانِ : (إكْسَبَ) و (إجْهَدَ) ، ثمَّ تُضاف تاء مفتوحة بين فاء الفعل وعينه ، وتُفتح عين الفعل إذا لم تكن مفتوحة ، فيكونانِ : (إكْتَسَبَ) و (إجْتَهَدَ) .

١ـ حروف الحلق ستَّة ، هي : الهمزة ، الهاء ، العين ، والحاء ، والغين ، والخاء .

والخلاصة : أنَّ الأصل في الاجتهاد ثلاثيٌّ مجرَّد علىٰ وزن فَعَلَ (جَهَدَ) وزِيدَ فيه بحرفَينِ ، وأُعمِل عليه قاعدة باب إفْتِعال ، فصار علىٰ وزن إفْتَعَلَ ، يَفْتَعِل ، إفْتِعالاً (إجْتَهَدَ ، يَجْتَهِد ، إجْتِهاداً) ؛ وعليه فإنَّ ماضي الاجتهاد ثُلاثيٌّ مزيد فيه بحرفَينِ من باب إفْتِعال .

ثمَّ إنَّ مصدر جَهَدَ : جَهْدٌ ـ بالفتح ثمَّ السُّكون ـ كما ذكر ذلك اللُّغويُّون :

« الجَهْدُ ـ بالفتحِ ـ : مصدرُ جَهَدَ »[١].

« جَهَدَ يَجْهَدُ جَهْداً ... وجَهَدَ دابَّتَهُ جَهْداً »[٢].

وللجَهْدُ ـ بالفتحِ ـ عدَّة معانٍ ، منها : الطّاقة والمشقَّة ؛ قال في أقرب الموارد :

« الجَهْدُ : الطّاقة ، يُقالُ : " أفرغَ جَهْدَهُ " أيْ : طاقَتَهُ .

والجَهْدُ : المشقَّة ، يُقالُ : " أصابَهُ منهُ جَهْدٌ " أيْ : مَشَقَّةٌ »[٣].

قال ابن منظور :

« الجَهْدُ : ما جَهَدَ الإنسانَ منْ مَرَضٍ أو أمرٍ شاقٍّ »[٤].

وقال ابن الأثير :

« جَهَدَ الرَّجُلُ فَهوَ مَجْهودٌ : إذا وَجَدَ مَشقَّةً ... .

وأجْهَدَ فَهوَ مُجهِدٌ ـ بالكسر ـ فَمعناهُ : ذو جَهْدٍ ومَشقَّةٍ ... وأجْهَدَ فَهوَ مُجهَدٌ ـ بالفتح ـ أي : أنَّهُ واقعٌ في الجَهْدِ : المَشقَّةُ »[٥].

١ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٢ـ ابن منظور ، لسان العرب : مادَّة : (جَهَدَ) .

٣ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٤ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٥ـ المبارك بن محمد (ابن الأثير) ، النّهاية في غريب الحديث والأثر ، مادَّة : (جَهَدَ) .

وأمّا الاجتهاد فيعني لغة : بذل الوسع والمجهود ؛ قال في لسان العرب :

« الاِجْتِهادُ والتَّجَاهُد : بَذلُ الوسْعِ والمَجْهُودِ »[١].

وقال في أقرب الموارد :

« الاجتِهادُ : بذل الوسْعِ في تحصيلِ أمرٍ »[٢].

وقال في النـّهاية :

« الاجتهادُ : بَذْلُ الوِسْعِ في طَلَبِ الأمْرِ ، وَهوَ افْتِعالٌ من الجَهْدِ : الطّاقةُ »[٣].

المتحصَّل من كلام اللُّغويين هو أنَّ معنى الاجتهاد لُغة بذل الوسع والطّاقة ، ولكن بما أنَّ الطّاقة لا تُبذَل إلَّا في مورد مستلزم للمشقَّة صار معنى الاجتهاد لُغة هو : « بذل الوسْعِ في تحصيلِ أمرٍ مُستلزِمٍ لِلكِلفةِ والمَشـقَّةِ »[٤] ، ومـن هـذا التَّعريف يتَّضح بالدِّلالة المنطوقيَّة أنَّ موضوع الاجتهاد وموردِه مستلزم للكـلفة والمشقَّة ، وبما أنَّ الأمر المستلزم للكلفة والمشـقَّة لا يـتحصَّل إلَّا بـبذل الوسـع والطّاقة انحصر لفظ الاجتهاد بتحصيل هكذا أمر ، أمّا التَّحصيل الَّـذي لا يكـون مورده ومتعلَّقه مستلزماً للمشقَّة فلا يسمّى اجتهاداً في اللُّغة ؛ لأنـّه بسبب عـدم استلزام مورده للمشقَّة لا يكون في ذلك التَّحصيل بذل الوسع والطّاقة ؛ ولذا أردف اللُّغوي سعيد الخوري تعريفه للاجتهاد بقوله :

« تَقولُ : اجتهَدَ في حَمْلِ الحَجَرِ ، ولا تَقولُ : اجتهَدَ فـي حَـملِ الخَردَلةِ »[٤].

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٢ـ الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٣ـ ابن الأثير ، النـّهاية ، مادَّة : (جَهَدَ) .

٤ـ الخوري ، أقرب الموارد : مادَّة (جَهَدَ) .

هذا ولكنّنا إذا صرفنا النّظر عن موضوع الاجتهاد وموارده ، وأخذنا بنظر التّحقيق نفس الطّاقة التي أُخذت في تعريف الاجتهاد ، فهل هي مستلزمة للمشقّة ، أم هي غير مستلزمة لها ، أم أنّ المشقّة هي الطّاقة بأقصىٰ درجاتها ؟

في مقام الجواب نقول : إنّ المشقّة في اللُّغة تعني : «**الجَهْدُ والعَناءُ**»[1] ، أمّا الطّاقة فتُطلَق علىٰ مطلق القدرة والوسع ، كما يقول ابن منظور :

« **الطَّوْقُ والإطاقَةُ : القُدرَةُ على الشَّيء ، والطَّوْقُ : الطّاقَةُ ... وهُوَ في طَوقِي ، أي : في وِسْعي** »[2].

إلّا أنّه في موضع آخر أطلق الطّاقة علىٰ أعلىٰ مقدار من القدرة وأقصىٰ ما يمكن للإنسان أنْ يفعله بمشقة ؛ حيث قال :

« **الطَّوْقُ : الطّاقَةُ ، أيْ : أقصىٰ غايتِهِ ، وهُوَ اسمٌ لِمقدارِ ما يُمكِنُ أنْ يَفعَلَهُ بمَشقَّةٍ مِنهُ** »[2].

ومن هذا يُعرَف أنّ الطّاقة بأعلىٰ درجاتها فيها مشقّة وجَهد وعناء ، بل إنّ المشقّة هي الدَّرجة القصوىٰ من درجات الطّاقة والقدرة ، فهي أخصُّ من الطّاقة ، ومرتبة من مراتبها ؛ لأنّ عمليّة بذل أعلىٰ درجات الطّاقة ، وبذل كلِّ ما في الوسع هي عمليّة بذاتها متعبة وشاقّة ، حيث إنّ بذل الوسع والطّاقة هو في الحقيقة بذل الجَهْد ـ بالفتح ـ والتّعب والعناء ، أي : بذل المشقّة ؛ لأنّ الباذل كلّ طاقته وما بوسعه يجهد نفسه ويتعبها للحصول علىٰ ما بذل طاقته من أجله ، وهذه هي المشقّة ، وعلىٰ هذا لا يبقىٰ مجال لتصوُّر وقوع النّسبة المنطقيّة (نسبة العموم والخصوص مطلَقاً) بين الطّاقة والمشقّة ؛ لأنّ النّسبة المنطقيّة لا تقع بين مفهوم

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادّة : (شَقَقَ) .

٢ـ المصدر نفسه ، مادّة : (طَوَقَ) .

الشَّيء ونفسه ، كما قُرِّر ذلك في علم المنطق ، حيث إنَّ المشقَّة ليست شيئاً وراء الطّاقة والقدرة ، بل هي الطّاقة بأوجها وأعلىٰ درجاتها ومراتبها ، ومن هنا يتَّضح أنَّ معنى الاجتهاد ليس هو مطلق الطّاقة ، ولا يُطلَق علىٰ أيِّ مرتبة من مراتبها ، بل يُطلَق علىٰ أقصىٰ درجات الطّاقة فقط ، أي : يُطلَق علىٰ المشقَّة والجَهد والعناء ؛ لأنَّ الاجتهاد هو عمليَّة بذل أعلىٰ درجات الطّاقة ، وكلِّ ما في الوسع ، و واضح أنَّ هكذا عمليَّة تكون بذاتها متعبة وشاقَّة ، ومن هنا يتَّضح صحة تعريف الشَّيخ حسن ابن الشَّهيد الثّاني للاجتهاد ؛ حيث قال :

« **الاجْتهادُ في اللُّغةِ : تَحمُّلُ الجَهْدِ وهُوَ المَشَقَّةِ** »[١].

وكذلك تعريف المحقِّق الخُراساني للاجتهاد لُغة بقوله :

« **الاجْتهادُ لُغةً : تحمُّلُ المَشقَّةِ** »[٢].

وتعريف المحقِّق العراقي أيضاً ، حيث قال :

« **الاجْتهادُ مأخوذٌ من الجَهْدِ ،بمَعنىٰ : المَشقَّةِ** »[٣].

وحيث إنَّ الاجتهاد هو عمليَّة بذل أعلىٰ درجات الطّاقة ، وكلِّ ما في الوسع ، أي : بذل المشقَّة والجَهد والعناء ، فلا مجال حينئذٍ للقول بالتَّلازم في معنى الاجتهاد بين بذل الطّاقة والمشقَّة ؛ لأنَّ المتلازمَينِ أحدهما يختلف عن الآخر ، في حين أنَّنا عرفنا أنَّ المشقَّة ليست شيئاً وراء الطّاقة والقدرة ، بل هي أقصىٰ

١ـ الشَّيخ حسن بن زين الدِّين العاملي ، معالم الدِّين وملاذ المجتهدين ، المقصد الثّاني ، المطلب التّاسع : في الاجتهاد والتَّقليد ، ص ٢٣٨ .

٢ـ الشَّيخ محمد كاظم الخراساني (الآخوند) ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فصل في الاجتهاد ، ص ٥٢٨ .

٣ـ الشَّيخ آغا ضياء الدِّين العراقي ، مقالات الأُصول ، ج ٢ ، المقالة السّادسة والعشرون : الاجتهاد ، ص ٤٩١ .

غاياتها وأعلىٰ درجاتها . وبهذا يتَّضح إنَّ تعريف الاجتهاد لُغة هو : (عمليَّةُ بذلِ أقصىٰ مقدارٍ منَ الوسعِ والطّاقةِ منْ أجلِ تحصيلِ أمرٍ مستلزمٍ للكلفةِ والمشقَّةِ لصعوبتهِ) ، وبما أنَّ المشقَّة هي أعلىٰ درجات الطّاقة ؛ لأنَّ عمليَّة بذل أقصىٰ مقدار من الوسع والطّاقة بذاتها متعبة وشاقَّة ، أمكن تعريف الاجتهاد بأنَّه : (عملية بذل المشقَّة منْ أجلِ تحصيلِ أمرٍ مستلزمٍ لهالصعوبتهِ) ، فتعريف علماء اللُّغة للاجتهاد من أنَّه : (بذل الوسع والطّاقة) يعني : بذل المشقَّة .

الاجتهادُ اصطلاحاً

ذكر الأُصوليُّون عدَّة تعريفات اصطلاحيَّة للاجتهاد ، منها التعريفات التَّالية :

التَّعريفُ الأوَّل

الاجتهاد هو : استفراغُ الوسعِ لتحصيلِ الظنِّ بالحكمِ الشَّرعي .

إنَّ هذا التَّعريف في الأصل هو للعامَّة ، حيث أخذوا الظنَّ في الاجتهاد ؛ لأنَّهم يعتبرونه في الاحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة ، وممَّن ذكر هذا التَّعريف منهم : الآمدي ، حيث قال في مقام تعريف الاجتهاد :

« وأمّا في اصْطلاحِ الأُصوليينَ فَمخصُوصٌ باسْتفراغُ الوُسْعِ في طَلَبِ الظنِّ بشَيء منَ الأحْكامِ الشَّرعيَّةِ علىٰ وجْهٍ يُحسُّ منَ النَّفسِ العَجزُ عنِ المَزيدَ فيهِ »[1].

وقد تمسَّك بعض الأُصوليين الشّيعة بهذا التَّعريف أيضاً ، منهم : العلَّامة

١ـ علي الآمدي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، القاعدة ٣ ، الباب : (١) ، ص ٣٩٦ .

الحلّي ﷺ ، حيث عرّف الاجتهاد بقوله :

« الاجتهادُ : هوَ اسْتفراغُ الوُسعِ في النَّظرِ فيما هوَ مِنَ المَسائلَ الظنّيةِ الشَّرعيَّةِ علىٰ وجْهٍ لا زيادَةَ فيهِ »[1].

وهذا التَّعريف لا يمكن التمسُّك به لأمرَينِ ، هما :

أوّلاً : أنَّ أكثر الظنَّ لا عبرة له في الشَّريعة ؛ قال تعالىٰ :

﴿ يا أيُّها ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنَ ٱلظَّنِّ إنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إثْمٌ ﴾[2].

فلا عبرة بالظنِّ هنا ؛ لأنّنا نحن الإماميَّة لا نقول بالظنِّ علىٰ إطلاقه ، ولا نأخذ به مطلقاً ومن أيِّ طريق حصل ، سواء أكان في حال الانفتاح لباب العلم ، أم في حال الانسداد لبابه[3] ؛ لأنَّ العبرة عندنا ليس هو الظنِّ ، بل العبرة عندنا هو لِما

١ـ العلّامة الحسن بن يوسف بن المطهَّر الحلّي ، مبادئ الوصول إلىٰ علم الأُصول ، القسم الثّاني ، الفصل الثّاني عشر ، البحث الأوّل : في الاجتهاد ، ص ٢٤٠ .

٢ـ سورة الحُجُرات (٤٩) ، الآية : ١٢ .

٣ـ اختلف العلماء في انفتاح باب العلم وانسداده بالنِّسبة إلىٰ الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة إلىٰ آراء ثلاثة ، هي :

الرأي الأوَّل : وهو الرأي القائل بانفتاح باب العلم إلىٰ الأحكام الشَّرعيَّة انفتاحاً حقيقيّاً ، فإنَّ أصحاب هذا الرأي يرون إمكان الوصول إلىٰ تلك الأحكام ؛ وذلك أنَّ للأحكام طريقاً مجعولاً من قِبل الشّارع المقدَّس وهذا الطَّريق هو العلم ، فهنالك ظواهر قطعيَّة وأخباراً متواترة تورث العلم بالأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة .

الرأي الثّاني : وهو الرأي القائل بانسداد باب العلم إلىٰ الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة وانفتاح باب العلمي إليها ، حيث إنَّ هنالك طُرُقاً وأدلَّة صادرة عن الشّارع المقدَّس ، بل وعن العقل أيضاً وافية في إثبات تلك الأحكام وموصلة إليها ، كخبر الثِّقة والإجماع المحصَّل والإدراك العقلي ، وهذه الطُّرق والأدلَّة مقطوعة يُطلَق عليها : العلمي للعلم ؛ لأنَّ اعتبارها ودليل اعتبارها قطعيّان .

الرأي الثّالث : وهو الرأي القائل بانسداد باب العلم والعلمي معاً إلىٰ الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة ، وأنَّه لا طريق إلىٰ الواقع لا علماً ولا علمياً .

جُعلت له الحُجِّيَّة شرعاً ، سواء أكان ظنّاً أم غير ظنٍّ ، فإنْ كان ظنّاً فلابد أنْ يكون معتبراً وإلَّا طُرِح جانباً ، وبما أنَّه ليس كلُّ ظنٍّ معتبراً ، فلا يمكن التمسُّك إذنْ بالتَّعريف المذكور للاجتهاد .

ثانياً : أنَّ الحجيَّة مجعولة لبعض موارد الظنِّ ، ويسمّى الظنُّ حينئذٍ بالظنِّ المُعتبَر ، إلَّا أنَّ تحصيل الحكم الشَّرعي في مقام الاستنباط غير منحصر بالظنِّ المُعتبَر ، فيكون تعريف الاجتهاد المذكور تعريفاً بما هو أخص من المعرَّف ، وهذا ما يوجِب نقض جامعيَّته وعكسه ، المقتضي لبطلان التَّعريف .

التَّعريف الثّاني

الاجتهاد : هو مَلَكَةٌ يُقتدَرُ بها على استنباطِ الأحكامِ الشَّرعيَّة .

تمسَّك بعض الأُصوليين بهذا التَّعريف ، منهم : الشَّيخ البهائي ، حيث قال :

« الاجتهادُ : مَلَكَةٌ يُقتَدَرُ بها على اسْتنباطِ الحُكمِ الشَّرعيِّ الفرعيِّ منْ الأصلِ فِعلاً ، أو قُوَّةً قَريبةً »[1].

وهذا التَّعريف لا يمكن التمسُّك به أيضاً ؛ لأنَّ الاجتهاد بهذا المعنىٰ لا يكون عدلاً للاحتياط والتَّقليد التي هي المؤمِّنات من العقاب المُحتمَل عقلاً ، بسبب تنجُّز الأحكام المعلوم إجمالاً والمحتمَل وجودها في الشَّريعة .

بيان ذلك : إنَّ الَّذي عنده ملكة الاستنباط ، ولم يستنبط شيئاً من الأحكام ، لا مناص له عقلاً ـ لدفع العقاب المحتمَل ـ إمّا أنْ يمارس عمليات الاستنباط ويستنبط الحكم الشَّرعي الفرعي من المدارك ، ويعمل علىٰ وفق ما استنبطه ، وهذا

١ـ محمد حسن عبد الصَّمد العاملي (الشَّيخ البهائي) ، زبدة الأُصول ، المنهج الرَّابع : في الاجتهاد والتقليد ، ص ١٥٩ .

هو الاجتهاد ، أو يعمل بكلِّ المحتمَلات ، وهذا هو الاحتياط ، أو يُحصِّل الحكم الشَّرعي من الغير القادر علىٰ تحصيله وفق الضَّوابط الشَّرعيَّة ، وهذا هو التَّقليد . ولكن إذا ترك هذه الطُّرُق الثَّلاثة مع تنجُّز الأحكام عليه ، فحينئذٍ يبقىٰ مُحتمِلاً للعقاب عقلاً ؛ لأنَّ بتركه للاجتهاد وعدليه (الاحتياط والتقليد) يكون قد فقد كلَّ المؤمِّنات من العقاب المحتمَل .

ومن هنا يتَّضح أنْ الاجتهاد الَّذي يُعدُّ عدلاً للاحتياط والتقليد هو الاجتهاد العملي الَّذي تتمُّ فيه ممارسة عملية إرجاع الفروع إلى الأُصول ، والجُزئيّات إلى الكلِّيات ؛ لأنَّ الاجتهاد الَّذي هو من أطراف الوجوب العقلي المؤمِّن من العقاب المحتمَل من العلوم العمليَّة التي لا ينالها طالبها إلَّا بالممارسة والعمل . فلابُدَّ من أخذ ما فيه دلالة علىٰ ممارسة الاستنباط في تعريف الاجتهاد حتىٰ يكون عدلاً للمؤمِّنات من العقاب المُحتمَل عقلاً .

وأمّا المعنى الَّذي يجعل الاجتهاد خارج عن المؤمِّنات وليس عدلاً للاحتياط والتَّقليد فهو خارج تخصُّصاً وموضوعاً عمّا نحن فيه .

فتحصَّل : أنَّ الاجتهاد المؤمِّن من العقاب المُحتمَل عقلاً ، والَّذي يُعدُّ عدلاً للاحتياط والتَّقليد لا يُطلَق علىٰ مَنْ عنده ملكة الاستنباط ولم يستنبط شيئاً من الأحكام ، فما ذُكر من التَّعريف ليس تعريفاً للاجتهاد المؤمِّن من العقاب المُحتمَل .

التَّعريف الثّالث

الاجتهاد هو : تَحصيلُ الحُجَّةِ عَلى الحكمِ الشَّرعي .

وقد تمسَّك بهذا التَّعريف جلٌّ من المتأخرين الأُصوليين ، منهم : المحقِّق الآخوند الخراساني ﷺ ، حيث قال :

« فالأولىٰ تَبديلُ الظنِّ بالحُكمِ ،بالحُجَّةِ عَليهِ »[١].

فيكون تعريف الاجتهاد اصطلاحاً عنده كما يلي :

الاجتهاد هو : استفراغُ الوسعِ لتحصيلِ الحجَّة بالحكمِ الشَّرعي .

ومنهم أيضاً آية الله السيد الخوئي ﷺ ، حيث قال :

« فالصَّحيحُ أنْ يُعرَّفَ الاجتهادُ : بتحصيلِ الحُجَّةِ على الحُكمِ الشَّرعيِّ »[٢].

إنَّ هذا التَّعريف وإنْ تخلَّص ممّا ترتَّب على التعريفَينِ السّابقَينِ من النّقوض إلَّا إنّه مخدوش أيضاً ، و لوجه الخدشة فيه أمران ، هما :

أوَّلاً : أنَّ قوام الاجتهاد هو ملكة الاستنباط ، وهذا ما يؤكِّده نفس كلام السيد الخوئي ﷺ عند تقسيمه للاجتهاد إلىٰ مطلَق و تجزي ، حيث قال :

« للاجتهادِ تَقسيمانِ : ... ثانيهُما : تقسيمُهُ إلىٰ مُطلقٍ و تجزي ؛ وذلكَ لأنَّ الملكةَ قدْ لا تختصُّ ببابٍ دونَ بابٍ ، ويُسمّىٰ صاحبُها مُجتهداً مُطلَقاً ... وقدْ تختصُّ ببعضِ الأبوابِ دونَ بعضٍ ... ويُسمّىٰ صاحبُها بالمُتجزِّي في الاجتهادِ »[٣].

فإنَّ المدار عند السيد الخوئي لدىٰ تقسيمه للاجتهاد هو اختصاص ملكة الاستنباط إمّا بكلِّ أبواب الفقه فيكون الاجتهاد مطلقاً ، أو ببعضها دون بعض ، فيكون الاجتهاد تجزياً ، وهذا ما يدلُّ علىٰ أنَّ ملكة الاستنباط لها دخل في حدِّ الاجتهاد ، فلا يمكن الاستغناء عنها في تعريفه ، بل لابُدَّ من أخذها فيه .

١ـ الآخوند الخراساني ، كفاية الأصول : أوّل الخاتمة ، فصل في الاجتهاد ، ٥٢٩ .

٢ـ آية الله علي الغروي ، التّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٠ .

٣ـ المصدر نفسه ، ص ١٥ .

وتحصيل الحُجَّة غير مُقتصر علىٰ صاحب هذه الملكة فقط ، بل يمكن أنْ تحصل لغير صاحب الملكة أيضاً ؛ وعليه فإنَّ هذا التَّعريف يكون أعمَّ من المعرَّف ، فيستلزم نقضَ مانعيَّته وطرده .

ثانياً : أنَّ تحصيل الحُجَّة جزء من الاجتهاد الموصل للحكم الشَّرعي ، وليس هو كل الاجتهاد ؛ فإنَّ المجتهد ريثما يصل إلىٰ معرفة الحكم الشَّرعي يمرَّ بأدوار عديدة ـ علىٰ ما سيأتي ذكرها بعد قليل ـ أحدها تحصيل الحُجَّة ، وعلىٰ هذا يكون التَّعريف ناقص .

ثالثاً : أنَّنا نقرُّ أنَّ تحصيل الحُجَّة اجتهاد ، ولكن اجتهاداً في علم الأُصول ، الَّذي يُبحَث فيه عن الحُجيَّة ، ويكون صاحب هذا الاجتهاد مجتهداً في هذا العلم ، إلّا أنَّ الاجتهاد المبحوث عنه هنا ليس هو الاجتهاد في علم الأصول حتىٰ يُعرَّف بتحصيل الحُجَّة ، بل الاجتهاد المبحوث عنه ، هو ذلك الاجتهاد الَّذي يكون عدلاً للاحتياط والتَّقليد ، أي الاجتهاد الموصل إلى الحكم الشَّرعي ، الَّذي يُعدُّ مؤمِّناً من العقاب المُحتمَل ، وتحصيل الحُجَّة بوحده غير موصل إلى الحكم الشَّرعي ما لم تتعقَّبه عمليات كبرىٰ للإستنباط .

التَّعريف المختار للاجتهاد

قبل أنْ نذكر التعريف الاصطلاحي للاجتهاد ، لابُدَّ أوَّلاً من بيان الأدوار العمليَّة التي يمرُّ بها المجتهد ، والمراحل التي يطويها ؛ للوصول إلى معرفة الحكم الشَّرعي الفرعي ؛ فإنَّ المجتهد ريثما يصل إلىٰ معرفة الحكم الشَّرعي يمرُّ بثلاثة أدوار ، وهذه الأدوار هي :

الدَّور الأوَّل : تحصيل حُجِّيَّة ما جُعلتْ له الحُجِّيَّة شرعاً ، فإنَّ المجتهد في هذا الدَّور ، وفي هذه المرحلة يبذل كلَّ جهده من أجل تحصيل المدرك الَّذي جعله الشّارع المُقدَّس حجَّة في معرفة الأحكام ،كخبر الثِّقة مثلاً ، فإنَّ المجتهد هنا يسعىٰ باذلاً كلَّ جهده ،لمعرفة أنَّ الحُجِّيَّة هل ثابتة لخبر الثِّقة حتىٰ يعوِّل عليه في مقام الاستنباط ، أو غير ثابتة له .

الدَّور الثّاني : تشخيص مصاديق ما جُعلتْ له الحُجِّيَّة شرعاً ، أي : تشخيص الأخبار الموثوقة عن غيرها من الأخبار غير الموثوقة ، وهذا الدَّور لا يستطيع المجتهد الخوض فيه ، ما لم يكن عنده منهجاً رجاليّاً ، علىٰ ضوئه يستطيع تشخيص الخبر الموثوق عن غيره .

الدَّور الثّالث : استنباط واستخراج مؤدّىٰ مصاديق ما جُعلتْ له الحُجِّيَّة وما أفادته من الأحكام الشَّرعيَّة ، وهنا يبذل المجتهد قصارىٰ جهده ؛ليجتهد في كيفيَّة التَّعامل مع الأدلَّة التي يأمل منها العثور علىٰ الحكم الشَّرعي واستنباطه منها ، فالمجتهد لا يستطيع أنْ يستنبط الحكم الشَّرعي ، ما لم يحصل أوَّلاً علىٰ مدرك ثبتت له حُجِّيَّته ، ثمَّ يشخِّص مصاديق المدرك ، بعد ذلك يدخل في عملية الاستنباط ويباشر التَّحقيق في تلك المصاديق ، وفق متبنيّاته العلميَّة ، ويستنبط الحكم الشَّرعي منها .

وهنا نودُّ أنْ نُنبِّه علىٰ نكتة عمليَّة بخصوص هذه الأدوار ، وهي أنَّه في بعض الحالات في عملية الاجتهاد ، يكون بعض هذه الأدوار منطوياً عند المجتهد لضرورته ،كما لو كان المدرك هو القرآن الكريم ، فإنَّ الدَّور الأول (تحصيل الحُجِّيَّة) ، يكون مفروغاً عند المجتهد لضرورة حُجِّيَّة القرآن ، فإذا كان المدرك المُعتمَد عليه هو القرآن الكريم ، فإنَّ المجتهد لا يقوم بتحصيل الحُجِّيَّة وإثباتها

للقرآن الكريم ؛ لأنَّ حُجِّيَّته من المسلَّمات ، بل هي من اليقينيّات ، فلعلَّ المدرك يقتضي من المجتهد مباشرة هذه الأدوار الثّلاثة ، كما لو كان المدرك سنَّة المعصومين ، ولعلَّه يقتضي منه مباشرة دور واحد منها فقط أو دورين ، كما لو كان المدرك هو القرآن الكريم ، فإنَّ دور تحصيل الحُجَّة يكون عنده منطوياً ، ولعلَّ دور تشخيص الأيات التي هي مورد الاستدلال ، أيضاً يكون منطوياً عنده .

أمّا بالنّسبة إلىٰ الدَّور الثّالث (عملية الاستنباط) فهو ممّا لابُدَّ من مباشرته والخوض فيه بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة في جميع حالات الاجتهاد ، ولذا اختصَّ لفظ الاجتهاد بهذا الدَّور ، فأطلقوا الاجتهاد علىٰ عملية الاستنباط ، وأسموها بالاجتهاد العملي ؛ وعليه فإنَّ الدَّور الأوَّل والثّاني ثابتانِ من الحيثيَّة النّظريَّة ، وأمّا من الحيثيَّة العمليَّة فهما متَّصفان بالمرونة حسب المدرك ، وأمّا الدَّور الثّالث (عملية الاستنباط) فهو متَّصف بالثَّبات من الحيثيَّة النّظريَّة والعمليَّة ، ولا يكون منطوياً عند المجتهد في عملية الاجتهاد بأي حال من الأحوال .

إذا عرفنا كلَّ ذلك فنقول : إنَّ التَّعريف الاصطلاحي للاجتهاد ، يجب أنْ يُستوحىٰ من الأدوار التي يمرُّ بها المجتهد ، والمراحل التي يطويها في اجتهاده لمعرفة الحكم الشَّرعي الفرعي ؛ لأنَّ التَّعريف عمليَّة بيان حقيقة المُعرَّف علىٰ ما هو عليه ، فتعريف الاجتهاد هو بيان لحقيقته المتجسِّدة في هذه الأدوار ، فالعمليَّة التي يقوم بها المجتهد ، بغية الوصول لمعرفة الحكم الشَّرعي هو المُسمّىٰ بالاجتهاد ، وعليه يكون تعريف الاجتهاد الاصطلاحي الَّذي نتبنّاه هو :

(عمليَّةٌ بذلِ أعلىٰ درجات الوُسعِ والطَّاقةِ ، لتحصيلِ الحُجَّةِ واستنباطِ الحُكمِ الشَّرعي الفرْعي مِنهَا عنْ مَلَكَةٍ واسْتعدادٍ) .

الفصلُ الثّاني

المبادئُ الأوّليَّةُ لأدوارِ الاجتهادِ العمليَّة

تَحريرُ البَحث

فبل الولوج في المبادئ الأوّليّة للاجتهاد نرىٰ من الضَّروري جدّاً تحرير هذا البحث من خلال إثارت مسألة علميَّة ، وقع فيها خلط كبير ، وتبعاً لذلك صار خلط أيضاً في المبادئ الأوّليّة للاجتهاد ، وهذه المسألة العلميَّة هي : أنَّ عملية الاستنباط ، هل هي كلُّ الاجتهاد ، أم أنـّها جزء منه ، وهل تختلف حقيقتها عن حقيته ؟ وإذا كانا مختلفَينِ فما هي النـّسبة المنطقيَّة بينهما ؟

في مقام الجواب نقول : لقد بيَّنـا سابقاً أنَّ المجتهد عندما يمارس اجتهاده بغية الوصول إلىٰ معرفة الحكم الشَّرعي الفرعي ، يمرُّ بثلاثة أدوار ، هي :

الدَّور الأوَّل : تحصيل حُجِّيَّة ما جُعلتْ له الحُجِّيَّة شرعاً ، والمجتهد فـي هذا الدَّور يسعىٰ باذلاً كلَّ جهده ؛ للحصول علىٰ مدرك قد جعله الشّارع المُقدَّس حجَّة في معرفة الأحكام .

الدَّور الثّاني : تشخيص مصاديق ما جُعِلتْ له الحُجِّيَّة شرعاً .

الدَّور الثّالث : استنباط واستخراج مؤدّىٰ مصاديق ما جُعلتْ له الحُجِّيَّة وما أفادته من الأحكام الشَّرعيَّة .

فالمجتهد يبذل قصارىٰ جهده ؛ ليجتهد في كيفيَّة استخراج الحكم من النّصوص أو القواعد ، التي يأمل منها العثور علىٰ الحكم الشَّرعي واستنباطه منها . ومن خلال بيان هذه الأدوار والمراحل الثَّلاثة التي يمرُّ بها المجتهد يتَّضح أنَّ عملية الاستنباط ليست هي كل الاجتهاد ، بل هي الدَّور الأخير من أدواره ، فالمجتهد لا يستطيع أنْ يستنبط الحكم الشَّرعي ، ما لم يحصل أوّلاً علىٰ مدرك ثبتت له حُجِّيَّته ، ثمَّ يشخِّص مصاديق المدرك المذكور ، بعد ذلك يدخل في عملية الاستنباط ويباشر التَّحقيق في تلك المصاديق ، وفق متبنيّاته العلميَّة ، ويستنبط الحكم الشَّرعي ، إمّا إثباتاً لذلك الحكم أو نفياً له ؛ فعملية الاستنباط ليست هي كلَّ الاجتهاد ، بل هي الدَّور الأخير من أدواره ؛ ولذا صارت النِّسبة المنطقيَّة بينهما نسبة الخصوص والعموم مطلقاً ؛ **فكلُّ استنباط اجتهاد ، وليس كلُّ اجتهاد استنباطاً** ؛ لأنَّ بعض الاجتهاد ليس استنباطاً للأحكام ، كتحصيل الحُجِّيَّة مثلاً ، فإنَّه اجتهاد ولكن ليس استنباطاً ، وكذلك تشخيص مصاديق الحُجَّيَّة ، هو اجتهاد ولكن هذا الاجتهاد ليس استنباطاً ؛ فعمليَّة الاستنباط إذنْ ليست هي كل الاجتهاد بل دور من أدواره ، ومرحلة من مراحله ، وأمّا إطلاقهم لعملية الاستنباط علىٰ الاجتهاد وتسميته بالاستنباط ، فهو من باب المسامحة .

إذا عرفنا ذلك فنقول : إنَّ المجتهد في أدوار الاجتهاد الثَّلاثة يحتاج إلىٰ مبادئ أوَّليَّة ومقدَّمات علميَّة ، واحتياجه إلىٰ تلك المبادئ والمقدَّمات يختلف من دور لآخر ، فقد يحتاج إلىٰ علم المنطق مثلاً في دور تحصيل الحُجَّة ، ولكن قد لا يحتاج إليه في دور الاستنباط ، وقد يحتاج إلىٰ علم الرِّجال في دور تشخيص

مصداق الحُجِّيَّة ، ولكن قد لا يحتاج إليه في دور تحصيل الـحجِّيَّة ، بـل قـد لا يحتاج المجتهد مثلاً إلىٰ علمَي المنطق والرِّجال أصلاً في جميع أدوار الاجتهاد ، كلُّ ذلك بسبب ما يقتضيه الدَّور من مبادئ ومقدَّمات .

إنَّ العلماء والفقهاء ـ أعلىٰ الله كلمتهم ـ لاحظوا الدَّور الثّالث فقط (دور الاستنباط) من أدوار الاجتهاد وما يتطلَّبه من مبادئ ومقدَّمات ، وعمَّموا هـذه المبادئ علىٰ كلِّ أدوار عمليَّة الاجتهاد ، تحت عنوان : مقدَّمات الاجتهاد ، إلّا إنَّنا نرىٰ أنَّ ما أنكره بعضهم من المبادئ والمقدَّمات في دور الاستنباط مثلاً ، قد عمل به في دور تحصيل الحُجَّة ، أو في دور تشخيص مقدَّماتها ، فالمجتهد قـد يستغني عن علم المنطق في دور الاستنباط مثلاً ، ولكن قد يحتاجه في دور آخر من أدوار الاجتهاد ، وقد يكون مستغنيّاً عنه اليوم ، ولكن قد يحتاجه فيما بعد .

وتأسيساً علىٰ ذلك نقول : إنَّ أدوار الاجتهاد الثَّلاثة مرنة فيما تقتضيه من مبادئ ومقدَّمات علميَّة ، ولا يمكننا القول بأنَّ الاجتهاد متوقِّف علىٰ العلم الفلاني أو غير متوقِّف ؛ لأنَّ مقتضيات أدوار الاجتهاد مختلفة من دور لآخر ، ومن زمن إلىٰ زمن ؛ وعليه فإنَّ البتَّ في عدِّ علماً من العلوم من مبادئ الاجتهاد ومقدَّماته بأدواره الثَّلاثة أو عدم عدِّه منها مجازفة . فيتحصَّل أنَّه لا يمكن حصر مـبادئ ومقدَّمات أدوار الاجتهاد في بعض العلوم دون بعض .

ونحن الآن ذاكرون المبادئ الأوَّليَّة لأدوار الاجتهاد ، التي يذكرها عادة العلماء كمقدَّمات علميَّة الاجتهاد .

المبدأُ الأوَّلُ : اللُّغةُ العربيَّة

إنَّ معظم الأحكام الشَّرعيَّة تُستفاد من مدركَينِ رئيسيَّينِ لعمليَّة الاستنباط ، هما : الكتاب والسُّنة ، وبما أنَّ هذينِ المدركَينِ عربيّان ، فلا مناص ـ من أجل استنباط الأحكام الشَّرعيَّة منهما ـ من تعلُّم اللُّغة العربيَّة بقدر مايتوقَّف عليه فهم الكتاب والسُّنة ، ومعرفة هذه اللُّغة ـ كسائر اللُّغات ـ لا تحصل إلَّا بالمزاولة والممارسة والنَّظر في النِّظام اللُّغوي العام لها ،لمعرفة مفرداتها واشتراكها اللَّفظي والمعنوي ،وتشخيص المصداق المراد من بين المصاديق المتكثِّرة ،ككلمة الصَّعيد مثلاً في قوله تعالىٰ : ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾[1] فهل المراد به خصوص التُّراب أو مطلَق وجه الأرض ؟ وغير ذلك مما يتوقَّف عليه فهم الكتاب والسُّنة .

أمّا الكنايات والاستعارات والحقيقة والمجاز وغير ذلك ، فإنَّ هذه الأبحاث إنَّما تؤخَذ في عملية الاستنباط علىٰ نحو الطَّريقيَّة ؛ لأنَّ المهم عند استنباط الحكم الشَّرعي من الدَّليل اللَّفظي هو ظهور الكلمة في المعنىٰ ،سواء أكان هذا الظُّهور حاصل عن طريق الكناية أم الاستعارة ، أو عن طريق الحقيقة أم المجاز ، فليس المهمُّ عند المجتهد في عمليَّة الاستنباط طريقيَّة الوصول إلىٰ الظُّهور ، وإنَّما المهمُّ عنده نفس الظُّهور ، مهما كان الطَّريق الموصل إليه ، فقد يتوصَّل المجتهد في عملية الاستنباط إلىٰ معنىً ظاهر من لفظ استُعمِل حقيقة في معناه الحقيقي ، وقد يتوصَّل إليه من لفظ استُعمِل مجازاً في معناه ، فلا يفرق ذلك عنده ؛ لأنَّ المجتهد في عمليَّة الاستنباط يدور مدار الظُّهور لحُجِّيَّته ، مهما كان

---

١ ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية : ٤٣ / سورة المائدة (٥) ، الآية : ٦ .

الطَّريق الَّذي به يحصل الظُّهور ، فمثلاً : كلمة المُلامسة الواردة في الخطاب الشَّرعي القائل : ﴿ أَوْ لامَسْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ﴾[1] ظاهرة في النِّكاح ، سواء أكان النِّكاح مصداقاً من مصاديق الملامسة ـ وحينئذٍ تكون الملامسة ظاهرة حقيقة فيه ـ أم أنَّ الملامسة غير ظاهرة حقيقة في النِّكاح وإنَّما جيء بها كناية عنه ، فكلُّ ذلك ليس مهمّاً في الاستنباط ، وإنَّما المهم فيه هو ظهور كلمة الملامسة في النِّكاح ، أمّا أنَّ هذا الظُّهور كيف تُوصِّل إليه ، ومن أيِّ طريق حصل ؟ فهذا لا يهمُّ المجتهد في مقام الاستنباط ، لِما قلنا : من أنَّ المجتهد في عمليَّة الاستنباط يدور مدار الظُّهور ، لحُجِّيَّته ، مهما كان الطَّريق الَّذي حصل به ذلك الظُّهور ، وهذا هو الملاك في عمليَّة الاستنباط ، إذا كان الدَّليل المعتَمد في الاستدلال لفظيّاً .

المبدأُ الثّاني : علمُ النَّحوِ العَربي

إنَّ قواعد اللُّغة لها تأثير قويٌّ علىٰ تشخيص المعنىٰ وتحديد ظهور الكلام ؛ حيث تُعرَف من خلال هذه القواعد مقاصد المتكلِّم والمعاني التي يريد إفادتها ، لذا ينبغي معرفة القواعد العربيَّة ، كمعرفة الفاعل والمفعول وإرجاع الضَّمائر ، ومعرفة المبتدأ والخبر وإفادة حصر المبتدأ بخبره ، ومعرفة معاني الحروف ، وتركيب الجمُل ، وغير ذلك من القواعد التي لها تأثير علىٰ مسار عمليَّة الاستنباط ومؤدّاها ، فمثلاً : في الخطاب الشَّرعي القائل :

﴿ يا أَيُّها ٱلَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

---

١ ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية : ٤٣ / سورة المائدة (٥) ، الآية : ٦ .

وأيْـدِيَكُمْ إلى ٱلمَـرافِـقِ وَٱمْسَـحُوا بِـرُؤُوسِكُمْ وأرجُـلَكُمْ إلى ٱلكَعْبَينِ ﴾[1].

قد جائت كلمة الأرجُل منصوبة بالفتح بعد مجرور وهي في حالة العطف ، فمَنْ عطفها على الوجوه والأيدي أعطاها حكمهما وأفتىٰ بوجوب غسلها ، كما ذهبت العامَّة إلىٰ ذلك ، ومَنْ عطفها على الرؤوس محلاًّ أعطاها حكـم الرؤوس وأفتىٰ بوجوب مسحها ، كما ذهب إليه فقهاؤنا ـ أعلى الله كلمتهم ـ .

فإنَّك ترىٰ أنَّ هذه المسألة النَّحويَّة كيف أثَّرت علىٰ مسيرة الاسـتنباط والاختلاف في الفتوىٰ ، وعلىٰ هذا فلابُدَّ للمجتهد أنْ يكون متقناً لمسائل علم النَّحو العربي من قبيل : أنَّه هل يجوز الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه ، أم لا يجوز ؟ لأنَّ مثل هذه الجزئيّات كثيراً ما تعترض المجتهد في عمليَّة الاستنباط .

المبدأُ الثَّالث : علمُ المنطق

اختلف الأعلام في مقدَّمية علم المـنطق للاجـتهاد ، فـذهب بـعضهم إلىٰ مقدَّميَّته ، منهم : الأمام الخميني ﷺ ، حيث يرىٰ أنَّ علم المنطق ممّا يتوقَّف عليه الاجتهاد علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، حيث قال في مقام ذكره لمقدَّمات الاجتهاد :

« مَعرفةُ الأشكالِ الأربَعةِ ، وشَرائطِ إنتاجِها ، وتمييزِ عقيمِها عـنْ مُنتجِها ، ويَدخلُ في ذلكَ معرفةُ العكسِ المستوي ، وعكسِ النَّقيضِ ممّا يتوقَّفُ عليهِ الاستنباطُ في بعضِ المقاماتِ وغيرِها منَ المباحثِ الرّائجةِ منهُ في غالبِ المحاوراتِ ، نـعمْ لا يـجبُ الوقـوفُ عـلىٰ

١ـ سورة المائدة (٥) ، الآية : ٦ .

تفاصيلِ الشّرطيّاتِ والاقترانيّاتِ وأشباهِهما ممّا لا وقوفَ لتحصيلِ الحكمِ الشّرعيِّ عليهِ »[١].

أمّا البعض الآخر فلا يذهب إلىٰ مقدّميّة علم المنطق للاجتهاد ، كآية الله السيد الخوئي ﷺ ، حيث قال :

« وأمّا علمُ المنطقِ فلا توقُّفَ للاجتهادِ عليهِ أصلاً ... إذْ ليسَ العلمُ بهِ ممّا لهُ دخلٌ في الاجتهادِ بعدَ معرفةِ الأُمورِ المعتبرةِ في الاستنتاجِ بالطَّبعِ . والّذي يُوقفكَ علىٰ هذا ، مُلاحظةُ أحوالِ الرِّجالِ وأصحابِ الأئمَّةِ ـ عليهِمْ أفضلُ الصَّلاةِ ـ ؛ لأنَّهُمْ كانُوا يَستنبِطونَ الأحكامَ الشَّرعيَّةِ من الكتابِ والسُّنةِ منْ غيرِ أنْ يتعلَّموا علمَ المنطقِ ويطَّلعوا علىٰ مُصطلحاتِهِ الحديثةِ »[٢].

الرأي المختار

علينا أوّلاً أنْ نلحظ ما تقتضيه أدوار الاجتهاد الثّلاثة ، فهل كلُّ هذه الأدوار تقتضي علم المنطق أم لا ؟

في الجواب نقول : إنّه قد يحتاج المجتهد إلىٰ علم المنطق في دور تحصيل الحُجِّيّة ، أمّا في دور تشخيص مصداق الحُجِّيّة ودور استنباط الحكم من ذلك المصداق فالاجتهاد في غنىً عن علم المنطق ، لا لِما يراه السيد الخوئي ﷺ من أنّ

١ـ آية الله جعفر السُّبحاني ، تهذيب الأُصول ، تقرير بحث الأُصول للإمام الخميني : رسالة في الاجتهاد والتقليد ، ج ٣ ، ص ١٣٨ .

٢ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التّقليد) ، تقرير بحث الفقه لآية الخوئي ، ج ١ ، ص ١٢ .

استنباط أصحاب الائـمَّة عليهم السلام للأحكام كان مستغنياً عن عـلم المـنطق ، فـهذه الدَّعوىٰ مدفوعة ، بأنَّ دائرة الاجتهاد والاستنباط يومذاك ضيِّقة جداً ، ولم يكن لها من الوسع ما يتطلَّبه الاجتهاد اليوم من العلوم ، فكلَّما اتَّسعت دائرة الاجتهاد بمرور الزَّمان كلَّما توقَّف الاجتهاد علىٰ بعض العـلوم حسب مـتطلَّبات اتِّسـاع دائرته ، وإلَّا فإنَّ أصحاب الأئـمَّة كانوا يستنبطون البعض القليل مـن الأحكـام الشَّرعيَّة الفرعيَّة من الكتاب والسُّنة من غير أنْ يتعلَّموا علمَي الرِّجال والأُصول ومُصطلحاتهما الحديثةِ علىٰ ما هما عليه اليوم ، فهل يمكن للسيد الخوئي التَّنازُل عنهما بحجَّة أنَّ أصحاب الأئـمَّة كانوا مستغنين عنهما ؟!

إنَّ المدار في ذلك ليس أصحاب الأئـمَّة ولا المتقدِّمين من العلماء وغـير ذلك ، بل المدار هو ما تقتضيه أدوار الاجتهاد الثَّلاثة ، وما تتطلَّبه سعة دائرته من العلوم اليوم ، سواء أكان العلم المتوقِّف عـليه الاجـتهاد الحـالي مـتوقِّف عـليه الاجتهاد في الزَّمن الغابر أم لا ؛ لأنَّ الاجتهاد كلَّما انطوىٰ عـليه الزَّمـان كـلَّما اختلفت مقتضيات أدواره ومتطلَّباتها لبعض العلوم ، الأمر الَّذي يسـبِّب اتِّسـاع دائرة الاجتهاد ، واتِّساع دائرته يوجب توقُّفه علىٰ علم ما ، لم يكن متوقِّفاً عليه سابقاً ، وهذا ما يقرُّه السيد الخوئي أيضاً ، حيث قال :

« يَتفاوتُ الاجْتهادُ في تلكَ العُصورِ مَعَ الاجْتهادِ في مِثلِ زمـانِنا هذا في السُّهولةِ والصُّعوبةِ ... فلمْ يَكـنْ اجْـتهادُهُم مُـتوقِّفاً عَـلىٰ مُقدَّماتٍ ... ، وهذا بِخلافِ الأعْصارِ المُتأخِّرةِ ، لِتوقُّفِ الاجْتهادِ فيها عَلىٰ مُقدَّماتٍ كَثيرةٍ »[1].

١ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تـقريرات بـحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٦٦ .

إنَّ الَّذي دعانا إلىٰ عدم مقدَّميَّة علم المنطق للدَّور الثّالث للاجتهاد (دور الاستنباط) هو أنَّنا نرىٰ أنَّ جميع الأحكام التي توصَّل إليها بعض العلماء عن طريق قواعد المنطق في مقام الاستنباط ، قد توصَّل إليها آخرون من دون احتياج إلىٰ تلك القواعد ، وهذا ما يدلُّ علىٰ عدم توقُّف عملية الاستنباط علىٰ علم المنطق ، فمثلاً : إنَّ السيد الخوئي ﷺ ـ الَّذي لا يرىٰ مقدَّميَّة علم المنطق للاجتهاد ـ مجتهد مطلق ، وقد حاول استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من كافَّة أبواب الفقة ، فلو كان هنالك ثمَّة توقُّف لعملية الاستنباط على علم المنطق لوقف عنده استنباط بعض الأحكام ، وهذا ما لم يحصل ، فيُعرف من ذلك عدم توقُّف عملية الاستنباط علىٰ علم المنطق ، ولكن هذا بالنِّسبة إلى الدَّور الثالث (عملية الاستنباط) من أدوار الاجتهاد ، أمّا الدَّور الأول (تحصيل الحُجِّيَّة) ، والدَّور الثّاني (تشخيص مصاديق الحُجِّيَّة) ، فهل كان السيد الخوئي مستغنياً عن علم المنطق ؟

إنَّ المجتهد في دور تحصيل الحُجِّيَّة يخوض استدلالت علميَّة قويَّة جدّاً ، ومن أجل إثبات الحُجَّة للمدرك ، يتوسَّل بكلِّ طريق علمي يوصله إلىٰ ذلك ، فلربما قواعد المنطق توصله إلىٰ إثبات الحُجَّة للمدرك ، أو تعينه علىٰ ذلك ، فيقيم استدلاله علىٰ أساس قواعد علم المنطق ، ولكن عندما تثبت له الحُجَّة ويشخِّص مصاديقها ، يباشر استنباط الحكم منها من دون احتياج إلىٰ علم المنطق ، فقد يقتضي دور من أدوار الاجتهاد مبادئ ومقدَّمات لا يقتضيها دور آخر .

والخلاصة : أنَّ علم المنطق قد يُعدُّ من المبادئ والمقدَّمات العلميَّة للدَّور الأوَّل والثاني من أدوار الاجتهاد ، ولكن لا يُعدُّ من مبادئ الدَّور الثّالث له (عملية الاستنباط) ؛ لأنَّه يمكن الاستغناء عن علم المنطق في مقام استنباط الأحكام .

المبدأُ الرّابعُ : علمُ الأُصول .

إنَّ المسائل جميعاً إمّا ضروريَّة بديهيَّة لا يحتاج إثباتها إلىٰ دليل وبرهان ، وإمّا نظريَّة يتوقَّف إثباتها على الدَّليل والبرهان ، والأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة من المسائل النَّظريَّة التي لا يمكن إثباتها إلَّا بدليل أو برهان ، والعلم الَّذي تكفَّل بيان أدلَّة الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة وبراهينها وكلَّ قواعد الاستنباط هو علم الأُصول ، حيث أخذ هذا العلم علىٰ عاتقه بيان الحُجَّة الشَّرعيَّة ، سواء أكانت هذه الحُجَّة وجدانيَّة كالاستلزامات العقليَّة ، أم تعبُّديَّة كالأمارات والأُصول ، ومادام علم الأُصول هو المتكفِّل لأدلَّة الأحكام وبراهينها ، فلا مناص للمستنبط أنْ يتقن هذا العلم بنحوٍ يكون له نظر خاص في كلِّ مسألة من مسائله ؛ لأنَّ استنباط الأحكام متوقِّف علىٰ أدلَّة تلك الأحكام وبراهينها ، وهذا ما يتطلَّب مبانٍ علميَّة ، علىٰ وفقها يتمُّ التَّعامل مع تلك الأدلَّة والبراهين ؛ لكي يتقنهما ويُحصِّلهما بالنَّظر والاجتهاد ؛ حتىٰ يتمكَّن من استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة من مدارك تلك الأدلَّة المقرِّرة في عمليَّة الاستنباط .

وأمّا تحصيل أدلَّة الأحكام وبراهينها والتَّعامل معهما عن تقليد ، فهو منتهٍ إلى التقليد في الأحكام لا مُحالة ، وليس من الاجتهاد في شيء ، ولا يُسمّىٰ مَنْ حصَّل أدلَّة الأحكام وبراهينها بهكذا تحصيل مجتهداً .

ونودُّ هنا أنْ ننبِّه إلىٰ أنَّ علم الأصول فيه ترف فكري كثير ، فهنالك موضوعات أدخلوها في علم الأُصول لا تنفع المجتهد شيئاً في مقام الاستنباط ، لا من قريب ولا من بعيد ، فهي غريبة عن الاجتهاد جملة وتفصيلاً .

المبدأُ الخامس : علمُ الرِّجالْ

إنَّ أغلب الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة تُستفاد من الكتاب والسُّنة ، واستفادتها من السُّنة أكثر بكثير من الكتاب ؛ لأنَّ ما جاء من الأخبار التي وردت عن المعصومين عليهم السلام كانت تفصيلاً لكلِّ الشَّريعة الإسلاميَّة ، فهي كثيرة جدّاً ، ومعلوم أنَّ استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من هذه الأخبار الكثيرة يتوقَّف علىٰ علم الرِّجال ، لتمييز غثِّها عن سمنها ، هذا إذا كان مبنىٰ المجتهد وثاقة الرّاوي ، أمّا إذا تمسكنا بوثوق الرِّواية ـ كما هو المبنىٰ المختار ـ فلا يكون علم الرِّجال من المبادئ الأوَّليَّة للاجتهاد ؛ وعلىٰ هذا فانَّ علم الرِّجال ـ علىٰ مبنىٰ منْ يقول بوثاقة الرّاوي ـ لا يتوقَّف عليه سوى الدَّور الثّاني من أدوار الاجتهاد (دور تشخيص مصاديق الحُجِّيَّة) إذا كانت الحُجِّيَّة مثل خبر الثِّقة .

وهنا أمر مهم هو : أنَّه حرصاً علىٰ هذه الأحاديث من الضِّياع دأب علماؤنا علىٰ تدوينها في عدَّة كتب ، كان منها الكتب الحديثيَّة القديمة الأربعة[1] ، فهل هذه الكتب الأربعة مقطوعة الصُّدور ، أم هي ممّا يُطمئنُّ بصدورها ـ لأنَّ العلماء عملوا بها ولم يُناقشوا في أسانيدها ـ أم لا يُطمئَنُّ بصدورها وإنْ عمل العلماء علىٰ طبقها ولم يناقشوا في أسانيدها ـ لأنَّ عملهم علىٰ طبقها وعدم

١ـ المراد من الكتب الحديثيَّة الأربعة هي :

١ـ الكافي : للشَّيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ) .

٢ـ مَنْ لا يحضره الفقيه : للشَّيخ محمد بن علي بن الحسن بن بابويه الصَّدوق (ت ٣٨١ هـ).

٣ـ الاستبصار } للشَّيخ محمد بن الحسن بن علي الطُّوسي (ت ٤٦٠ هـ) .
٤ـ التَّهذيب }

ولأنَّ كلَّ واحد من أصحاب الكتب الأربعة أسمه محمد أُطلِق عليهم المحمدون .

مناقشتهم لأسانيدها ليس دالاً ـ على مبنىً ـ على قوّة الأسناد ولا جابراً لِما هو ضعيف من الأخبار ـ ؟ أقوال ثلاثة ،سيأتي تفصيلها لاحقاً[1]، وما نريد بيانه هنا هو إنَّ هذه الكتب الأربعة إنْ كانت مقطوعة الصُّدور ، أو ممّا يُطمئنُّ بصدورها فهذا يعني عدم مقدَّميَّة علم الرِّجال للاجتهاد ، وإلَّا فعلم الرِّجال يكون مبدأً من مبادئ الاجتهاد الأوَّليَّة المتوقِّف عليها .

وهنالك أمور أُخرىٰ ذُكِرت ،كمعرفة الشُّهرات الفتوائيَّة ، ومعرفة الفتاوىٰ الدّارجة في عصر الأئـمَّة ،وممارسة تفريع الفروع علىٰ أُصولها ، وهذه الأُمور في الواقع لا يتوقَّف عليها الاجتهاد ، نعم معرفة الشُّهرات الفتوائيَّة والفتاوىٰ الدّارجة في عصر الأئـمَّة وممارسة تفريع الفروع علىٰ الأُصول كلُّ ذلك يجعل المستنبط يزداد اطمئناناً إلىٰ ما انتهىٰ إليه استنباطه ، ومفيد لتقوية الاستنباط والتَّسلُّط عليه ، لا أنـَّه ممّاً يتوقَّف عليه الاستنباط .

١ـ انظر : الباب الرّابع ، الفصل الثّاني ، الموضوع : الأقوال في الكتب الأربعة ، ص ١٦٩ .

الفصلُ الثّالث

الاجتهادُ التَّجزِّي والمُطلق

البحث الأوَّل : عدمُ صحةِ تقسيمِ الاجتهاد

قسَّم العلماء الاجتهاد إلىٰ مُطلَق وتجزِّي ، يقول آية الله الخوئي ﷺ :

« للاجتهاد تقسيمان : .... .

ثانيهما : تقسيمه إلىٰ مطلق وتجزِّي ؛ وذلك لأنَّ الملكة قد لا تختص بباب دون باب ـ علىٰ ما تأتي الإشارة إليه ـ ويسمّىٰ صاحبها مجتهداً مطلقاً ، وقد تختصُّ ببعض الأبواب دون بعض ، فلا يتمكَّن إلاَّ من استنباط جملة من الأحكام لا جميعها ، ويسمّىٰ صاحبها بالمتجزِّي في الاجتهاد »[1].

وقد أرجع السيد الخوئي التَّقسيم المذكور إلىٰ صعوبة المدرك وسهولته المؤدِّي إلىٰ ضيق دائرة متعلِّق القدرة في المتجزِّي ووسعها في المطلق ، حيث قال

١ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٥ .

في مقام إمكان التَّجزّي في الاجتهاد :

« أنَّ متعلَّقَ القدرةَ في المتجزِّي أضيقُ دائرةً من متعلَّقِها في المجتهدِ المطلقِ ؛ لأنَّها فيهِ أوسعُ .

وتوضيحُهُ : أنَّ القُدرةَ تتعدَّدُ بتعدُّدِ متعلَّقاتِها ، فإنَّ القُدرةَ على استنباطِ حكمٍ ، مغايرةٌ للقُدرةِ على استنباطِ حُكمٍ آخرَ ، وهُما تغايرانِ القُدرةَ على استنباطِ حُكمٍ ثالثٍ ... .

كما أنَّ منَ الواضحِ أنَّ الأحكامَ تَختلفُ بحسبِ سُهولةِ المَدركِ والاستنباطِ وصُعوبتِهما ... .

إذنْ يُمكنُ أنْ يحصَلَ للإنسانِ ملكةٍ وقُدرةٍ على الاستنباطِ في مسألةٍ لسُهولةِ مُقدَّماتِها ومَداركِها ، ولا يَحصلَ لهُ ذلكَ في مَسألةٍ أُخرىٰ لصعوبةِ مَباديها وأخذِها »[1].

أمّا المحقِّق الخراساني فقد أرجع تقسيم الاجتهاد إلىٰ أحد أمرين ، هما :

أوَّلاً : صعوبة المدرك وسهولته .

ثانياً : قدرة الشَّخصِ ومهارته حتىٰ مع صعوبة المدرك . يقول ﷺ :

« المَدارِكُ مُتفاوتةٌ سُهولةً وصُعوبةً من عقليَّةٍ ونقليَّةٍ ... وهذا بالضَّرورةِ رُبَما يُوجِبُ حُصولَ القُدرةِ على الاستنباطِ في بعضِها لسهولةِ مَدركِهِ ، أو لمهارةِ الشَّخصِ فيهِ معَ صُعوبتِهِ »[2].

في المقام نقول : إنَّ الانقسام المذكور للاجتهاد إلىٰ مُطلَق وتجزِّي ـ إنْ

١ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٢٠ .

٢ـ المحقِّق الخراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتقليد ، ص ٥٣٣ .

كان صحيحاً من الحيثيّة المنطقيّة ـ لا يرجع إلىٰ صعوبة المدرك وسهولته ؛ وذلك أنَّ الاجتهاد بالمعنى المصطلح هو : (**عمليَّةُ بذلِ أعلىٰ درجات الوُسعِ والطَّاقةِ ، لتحصيلِ الحُجَّةِ واستنباطِ الحُكمِ الشَّرعي الفرْعي مِنهَا عنْ مَـلَكَةٍ واسْـتعدادٍ**) ، وتحصيل الحُجة واستنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة منها لا يتأتّيان إلَّا ببذل أعلىٰ درجات القدرة والطّاقة ، ولكن هذه القدرة ليست واحدة وإنَّما هي مختلفة ، ولاختلافها نحوانِ هما :

أوَّلاً :الاختلاف النَّوعي للقدرة

ثانياً : الاختلاف التَّشكيكي للقدرة

فالقدرة علىٰ الأعمال الفيزيائيَّة[1] المتطلَّبة لتحريك العضُلات البدنيَّة تختلف نوعاً عن القدرة علىٰ الأعمال الذِّهنيَّة . فرفع ثقل من الأثقال يتطلَّب جُهد وقدرة تختلف عن الجُهد والقدرة التي يتطلَّبُها حل معادلة رياضيَّة مثلاً ، فلكلِّ عملٍ نوع قدرة يقتضيها ، فالقدرة العضليَّة نوع من أنواع القدرة التي تتطلَّبها الأعمال الفيزيائيَّة ، والقدرة الذِّهنيَّة نوع آخر من أنواع القدرة التي تتطلَّبها الأعمال الذِّهنيَّة .

وكما أنَّ القدرة تختلف نوعاً كذلك تختلف تشكيكاً أيضاً ، فالقدرة التي

١ـ العمل الفيزيائي هو : (ما تُنجِزُهُ قوَّةٌ تُؤثِّرُ في جِسمٍ فتُحرِّكُهُ باتِّجاهِها إزاحةً ما) ويُعبَّر عنه في علم الفيزياء بالشُّغْل ـ Work ـ .

إنَّ مقدار الشُّغْل يعتمد علىٰ مقدار القوَّة ـ Force ـ المُنجِزة له ، وكذلك يعتمد علىٰ مقدار الإزاحة ـ Removal ـ التي يتحرَّكها الجسمُ باتِّجاه تلك القوَّة .

وعلىٰ هذا فإنَّ **الشُّغْل المُنجَز** = القوَّة (ق) × الإزاحة (ز) . وعادة يؤلِّف علماء الفيزياء قانون الشُّغْل المذكور بالصُّورة التّالية :

الشُّغْل = ق × ز (الإزاحة باتِّجاه القوَّة) .

Work = Force × Removal : (Removal in direction Force) .

تتطلَّبُها الأعمال الفيزيائيَّة تختلف شدَّة وضَعفاً ، فرُبَّ عمل فيزيائيٍّ يتطلَّب قدرة شديدة جدّاً خارجة عن الحدِّ الطبيعي ، ورُبَّ عمل فيزيائي آخر يتطلَّب قدرة ضمن حدودها الطبيعيَّة ، فالقدرة المبذولة علىٰ رفع ثقل وزنه : ٢٥٠ كغم مثلاً ، أشدُّ بكثير من القدرة المبذولة علىٰ رفع ثقل وزنه : ٥٠ كغم .

وهكذا القدرة التي تتطلَّبُها الأعمال الذِّهنيَّة تختلف شدَّة وضَعفاً أيضاً ، فالقدرة الذِّهنيَّة التي تُبذل لحلِّ المعادلات الرِّياضيَّة الحديثة أشدُّ بكثير من القدرة الذِّهنيَّة التي تُبذل لحلِّ المعادلات الرِّياضيَّة القديمة ، فالقدرة إذنْ تختلف نوعاً ، وكلُّ نوع منها تختلف فيه تشكيكاً .

وهكذا القدرة المبذولة في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة هي من نوع القدرة الذِّهنيَّة المنطبقة علىٰ مواردها بنحو التَّشكيك والتَّفاوت ، فلعلَّ حكماً شرعيّاً تتطلَّب عمليَّة استنباطه قدرةً فائقة جدّاً ، ولعلَّ حكماً شرعيّاً آخر تتطلَّب عمليَّة استنباطه قدرةً أقل من ذلك .

إنَّ المجتهد لا مُحالة ذو ملكة ـ وإلَّا لمَا صار مجتهداً ـ ولرُبَما واجهتْ هذه الملكَّة مدركاً صعباً جدّاً قد لا تقدر على التَّعامل معه في مقام استنباط الحكم الشَّرعي منه ، فرُبَّ حكم من الأحكام كثُرتْ أدلته وأخباره وتعدَّدتْ ، ولَرُبما تعارضت بتعارُض مستقرٍّ أو غير مستقرٍّ ، ورُبَّ حكم ليس له مدرك إلَّا دليل واحد قطعي السَّند وتامُّ الدلالة ، و واضح أنَّ استنباط الحكم الأوَّل يتطلَّب قدرة فائقة جدّاً ، بينما استنباط الحكم الثّاني يتطلَّب قدرة أقل بكثير من القدرة المبذولة في استنباط الحكم الأوَّل .

إذنْ متعلِّق الاجتهاد ومورده يختلف صعوبةً وسهولةً حسب المدرك . ولكنَّ السُّؤال المطروح هنا هو : لماذا صار هذا المدرك صعباً ؟ ولماذا صار هذا المدرك

الصَّعب مقدوراً عند مجتهد وغير مقدور عند آخر ؟

في مقام الجواب نقول : تارة نبحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته ، وتارة نبحث عن القدرة على التَّعامل مع هذا المدرك الصَّعب جدّاً ، أي : نبحث عن المقدوريَّة على هذا المدرك الصَّعب جدّاً ، ففي المقام إذنْ بحثانِ :

أوَّلهما : البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته .

ثانيهما : البحث عن القدرة على التَّعامل مع المدرك الصَّعب .

أمّا بالنِّسبة إلىٰ البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته فهذا راجع إلىٰ ما ورد من الأدلَّة لهذا الحكم ، فنحن قلنا قبل قليل : إنَّ أدلَّة بعض الأحكام قليلة جدّاً فيكون مدركها سهلاً ، بينما أدلَّة بعضها الآخر كثيرة ومتعدِّدة ، وخصوصاً إذا كانت ظنيَّة الصُّدور فإنَّها تحتاج ـ في مقام استنباط الحكم الشَّرعي منها ـ إلىٰ ملاحظة أسانيدها وجبرانِ ضَعفها إنْ كان فيها ضَعف ، والنَّظر في متونها وهيئة جملاتها ، وتعيين دلالاتها ، وتحديد معاني مفرداتها من الحيثيَّة اللُّغويَّة ، وتشخيص حقائقها الشَّرعيَّة ، وكيفيَّة علاج تعارُضها ، وملاحظة الحكومة فيها ، وتشخيص قرائنها المتَّصلة والمنفصلة ، وغير ذلك من عشرات المسائل التي تجب مراعاتها في عمليَّة الاستنباط ، وهذا ما يجعل مدرك هذه الأحكام صعباً جدّاً .

وأمّا بالنِّسبة إلىٰ البحث عن القدرة على التَّعامل مع هذه المدارك الصَّعبة فهذا راجع إلىٰ قوَّة ملكة الاستنباط وضَعفها ، فالملكة القويَّة جدّاً قادرة علىٰ التَّعامل مع أيِّ مدرك وإنْ كان صعباً جدّاً ، بينما الملكة التي ليس لها من القوَّة كما للأولىٰ لا تقدر علىٰ مواجهة ذلك المدرك ، فربَّ مدرك صعب جدّاً غير مقدور عند مجتهد ، تراه مقدوراً عند مجتهد آخر ، وما ذلك إلَّا لضَعف ملكة الأوَّل ، وقوَّة ملكة الثّاني . إذنْ القدرة علىٰ التَّعامل مع المدرك ـ سهلاً كان أم صعباً ـ راجع إلىٰ

ضَعف ملكة الاستنباط وقوَّتها .

إذا عرفنا ذلك فنقول : إنَّ تقسيم الاجتهاد إلىٰ مطلَق وتجزِّي راجع إلى البحث عن القدرة علىٰ التَّعامل مع المدارك الصَّعبة جدّاً ، وليس راجعاً إلى البحث عن صعوبة مدرك الحكم وسهولته ، فلعلَّه ـ من الحيثيَّة الإمكانيَّة ـ هناك مجتهداً له القدرة على التَّعامل مع المدارك الصَّعبة ، ولكنه لا يقتدر علىٰ التَّعامل مع المدارك السَّهلة ، لمهارته في كيفيَّة التَّعامل مع الأولىٰ الصَّعبة دون الثّانية السَّهلة ، وهذا ما يسمُّونه بالسَّهل الممتنع . فهل يُعدُّ مثل هذا الاجتهاد مطلقاً بحجة صعوبة المدرك الَّذي اعتُمِد عليه في الاستنباط ؟ فلو كان منشأ تقسيم الاجتهاد إلىٰ مطلَق وتجزِّي هو صعوبة المدرك وسهولته لَعُدَّ الاجتهاد المذكور مطلقاً وهو غير صحيح ، فانَّ المدرك الصَّعب هو صعب عند جميع المجتهدين ، ولكن مَنْ حظي منهم بملكة قويَّة يكون قادراً علىٰ التَّعامل مع هذا المدرك الصَّعب ، أمّا مَنْ كانت ملكته ضعيفة فإنَّه يبقىٰ عاجزاً أمامه ، ومن هنا يتَّضح أنَّ منشأ تقسيم الاجتهاد إلىٰ مطلَق وتجزِّي هو القدرة علىٰ التَّعامل مع المدارك الصَّعبة ، أي : إلىٰ قوَّة ملكة الاستنباط وضَعفها ، لا أنَّ صعوبة المدارك وسهولتها هو منشأ تقسيم الاجتهاد . هذا إذا كان التَّجزِّي والإطلاق حاصلانِ من انقسام الاجتهاد إليهما .

والحقُّ أنَّ التَّجزِّي والإطلاق في الاجتهاد لم يكونا حاصلَينِ من انقسام الاجتهاد إليهما ، للطُّوليَّة الواقعة بينهما ، وعدم عرْضيَّتِهما وتباينِهما .

توضيح ذلك : إنَّ من أُصول القسمة المأخوذة فيها علىٰ نحو مانعة الخلو هو أصل التَّباين بين الأقسام وعَرْضيَّتهما ، كما قرَّر ذلك علماء المنطق ؛ يقول آية الله المظفَّر ﷺ :

« ولا تصحُّ القِسمةُ إلَّا إذا كانتِ الأقسامُ مُتباينةً غيرَ مُتداخلةٍ ، ولا

يَصدقُ أحدُهُما علىٰ ما صَدقَ عليهِ الآخرُ »[١].

فلابُدَّ أنْ تكون الأقسام متباينة ، بنحوٍ تتَّصف فيما بينها بالعَرْضيَّة ، فكلُّ قسم يجب أنْ يقع في عرْض القسم الآخر ويقابله ، ولا يكون بينها تداخُل بصدق أحدها علىٰ مصاديق وأفراد القسم الآخر ، وهكذا تباين بين الاجتهاد المطلق واجتهاد التَّجزِّي ـ بحيث يجعل أحدهما واقعاً في عَرْض الآخر ويمنع من تداخلهما بالجملة فلا يصدق أحدهما علىٰ ما صدق عليه الآخر ـ مفقود في المقام وذلك :

أولاً : أنَّ التَّبايُن يقتضي العَرْضيَّة بين المتباينَين ، ولا عَرْضيَّة بين التَّجزِّي في الاجتهاد وبين إطلاقه ، لوقوع أحدهما في طول الأخر وفي طريقه .

ثانياً : أنَّ التَّبايُن يقتضي عدم التَّداخُل بين المتباينَين ، ونقصد بعدم التَّداخُل عدمَ صدق أحد المتباينَين علىٰ أفراد ومصاديق الآخر .

إنَّ الاجتهاد المطلق وإنْ لم يصدق علىٰ المجتهد المتجزِّي، إلَّا أنَّ التَّجزّي في الاجتهاد يصدق علىٰ على المجتهد المطلق ، فإنَّ التَّجزِّي في الاجتهاد هو : استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، وهذا ينطبق علىٰ مصاديق الاجتهاد المطلق ، فالقضيَّة القائلة : هذا المجتهد المطلق يتمكَّن من استنباط الأحكام في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، هي قضيَّة صادقة ، فكلُّ مجتهد مطلق ينطبق عليه تعريف التَّجزِّي في الاجتهاد دون العكس ، أي : أنَّ المجتهد المتجزِّي لا ينطبق عليه تعريف الاجتهاد المطلق .

فإنْ قلت : إذا كان تعريف التَّجزِّي في الاجتهاد منطبق على المجتهد

١ـ آية الله المُظفَّر ، المنطق ، ج ١ ، ص ١٠٨.

المطلق فالتَّعريف إذنْ منتقض الطَّرد والمنع من الأغيار فهو باطل .

قلتُ : إنَّ المجتهد المطلق ليس أجنبيّاً عن التَّجزِّي في الاجتهاد حتىٰ ينتقض تعريفه ؛ وذلك أنَّ دائرة اجتهاد التَّجزِّي ليستْ خارجة عن دائرة الاجتهاد المطلق ، بل هي داخلة فيها ؛ لأنَّ دائرة الاجتهاد المطلق هي عين دائرة اجتهاد التَّجزِّي ، ولكن شيئاً فشيئاً أخذت دائرة التَّجزِّي بالاتِّساع بفضل الاشتغال بالاجتهاد والاستنباط الَّذي أدّىٰ إلىٰ إضافة موارد أُخرىٰ فيها ممّا أصبحتْ شاملة لكافَّة أبواب الفقه ، فلا غيريَّة بين دائرتي التَّجزِّي والمطلق في الاجتهاد ، لكي ينتقض تعريف التَّجزِّي في الاجتهاد في حال انطباقه على المجتهد المطلق .

إنَّنا لو نلقي نظرة على دائرة الاجتهاد المطلق لوجدناها عبارة عن مجموعات هائلة جدّاً من الاجتهادات التَّجزِّية ،فالمجتهد المطلق يجتهد عشرات الاجتهادات في باب الطَّهارة ، وعشرات الاجتهادات أيضاً في باب الصَّلاة ، وكذلك عشرات الاجتهادات في باب الصَّوم ، وهكذا في كلِّ أبواب الفقه يُمارس المجتهد المطلق مئات العمليّات من الاستنباط إلىٰ حدٍّ يكون اجتهاده مستوعباً لجميع أبواب الفقه .

نحن إذا نظرنا إلىٰ كلِّ واحدة من هذه الاجتهادات والاستنباطات بمفردها من دون أخذ البقيَّة معها فيكون كلُّ اجتهاد منها تجزِّياً ، وإذا نظرنا إلىٰ مجموعها بنظرة واحدة فتكون كلُّ هذه الاجتهادات التَّجزِّية اجتهاد واحد كلِّي نُسمِّيه الاجتهاد المطلق ،فالاجتهاد المطلق إذنْ يتحلَّل إلىٰ عدَّة اجتهادات تجزِّية في كلِّ أبواب الفقه ، أو فقل : هو عبارة عن مجموعات كبيرة جدّاً من الاجتهادات التَّجزِّية .

وعلىٰ هذا فإنَّ دائرة الاجتهاد المطلق تضمُّ في كنفها مجموعات هائلة جدّاً

من دوائر اجتهاد التَّجزِّي . فالعلاقة بين اجتهاد التَّجزِّي والاجتهاد المطلق علاقة انتماء واحتواء ، فالاجتهادات التَّجزِّية تنتمي إلىٰ دائرة الاجتهاد المطلق ، وعلاقة الاجتهاد المطلق بالاجتهاد التَّجزِّي علاقة احتواء له .

ونستطيع القول هنا : إنَّ العلاقة بين الاجتهاد التَّجزِّي والاجتهاد المطلق وموقع التَّجزِّي منه ، كالعلاقة بين المجموعات الجزئيَّة والمجموعة الشّاملة في علم الرِّياضيّات الحديثة[1] فإنَّ العلاقة بينهما علاقة احتواء وانتماء .

ثالثاً : إنَّ الأقسام لا تتَّصف فيما بينها بالسَّبق واللُّحوق والتَّقدُّم والتَّأخُّر ،

١ـ المراد من المجموعة في الرِّياضيّات هو : التَّجمُّع المُعرَّف تعريفاً تامّاً لأشياء متمايزة ، ويُرمَز لها عادة بأحد حروف الهجاء . وهي هنا علىٰ قسمَينِ ، هما :

١ـ المجموعة الجُزئيَّة : وهي المجموعة التي تنتمي عناصرها إلىٰ مجموعة أُخرىٰ أوسع منها ، ويُرمَز لها رياضيّاً بالرَّمز التّالي : (⊇) ويُقرأ : المجوعة الجُزئيَّة .

٢ـ المجموعة الشّاملة : وهي المجموعة التي تحتوي علىٰ عناصر عدَّة مجموعات جُزئيَّة ، وتُمثَّل عادة بمستطيل يُرمَز له بحرف (ش) ، يحوي في داخله أشكال ڤن مُنحنية مغلقة تُمثِّل المجموعات الجُزئيَّة ، فمثلاً : المجموعات الجُزئيَّة التّالية :

١ـ المجموعة الجُزئيَّة (س) = الأعداد الفرديَّة التّالية { 3، 5، 9 }

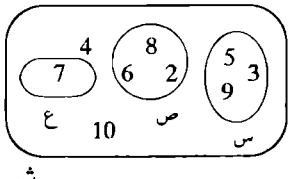
٢ـ المجموعة الجُزئيَّة (ص) = الأعداد الزوجيَّة التّالية { 2، 6، 8 }

٣ـ المجموعة الجُزئيَّة (ع) = المضاعف الأوَّل الموجَب للعدد 5 { 10 }

المجموعة الشّاملة (ش) = الأعداد الطَّبيعيَّة التّالية : { 0، 1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8، 9 }

فإنَّ كلاًّ من : س ، ص ، ع مجموعات جُزئيَّة من ش ؛ لانتماء عناصر تلك المجموعات إلىٰ ش ويُعبَّر عنها رياضيّاً ، هكذا :

س ، ص ، ع ⊇ ش ، وتُقرأ س ، ص ، ع مجموعة جُزئيَّة من ش



المجموعةُ (ش) الشّاملةُ للمجموعاتِ الجُزئيَّةِ : س ، ص ، ع

ش

فليس بعضها سابقاً ومتقدِّماً ـ تحقُّقاً و وقوعاً ـ علىٰ بعض ، وبعضها لاحقاً للسّابق ومتأخِّراً عنه ، بل إنَّ الأقسام متحقِّقة الوقوع جميعها دفعة واحدة في زمان واحد ، فالكلمة مثلاً لا تنقسم في زمانٍ إلى اسم ، ثمَّ في زمان لا حق تنقسم إلى فعل ، وفي زمان ثالث تنقسم إلىٰ حرف ، بل هي تنقسم إلىٰ ذلك في زمان واحد ، فالأقسام لا تتَّصف بالسَّبق واللُّحوق والتَّقدُّم والتَّأخُّر ، علىٰ خلاف اجتهاد التَّجزِّي والاجتهاد المطلق ، فإنَّهما متَّصفانِ بالسَّبق واللُّحوق والتَّقدُّم والتَّأخُّر ، فاجتهاد التَّجزِّي دائماً متقدِّم علىٰ الاجتهاد المطلق وسابق عليه ، والاجتهاد المطلق لاحق له ومتأخِّر عنه ، فكلُّ مجتهد في أوَّل اجتهاده كان متجزِّياً ، ثمَّ ترقّىٰ شيئاً فشيئاً حتىٰ أصبح مجتهداً مطلقاً متمكِّناً من استنباط أحكام جميع أبواب الفقه ، يقول المحقِّق الخراساني ﷺ :

« يَستحيلُ حُصولُ اجتهادٍ مُطلقٍ عادةً غَيرِ مَسبوقٍ بالتَّجزِّي ؛ للزومِ الطَّفرةِ »[1].

ويقول السيد الخوئي ﷺ :

« دعوىٰ أنَّ الرَّجلَ قدْ أصبحَ مُجتهداً مُطلَقاً منْ ساعتِهِ أو لَيلتِهِ منْ غيرِ أنْ يكونَ مَسبوقاً بالتَّجزِّي في زمانٍ ، ممّا لا شاهدَ لَهُ ، بلْ هيَ أمرٌ غيرُ عاديٍّ ، ولانَستعهدُ وقوعَهُ بوجهٍ »[2].

والخلاصة : أوَّلاً : مادام اجتهاد التَّجزِّي سابقاً علىٰ الاجتهاد المطلق ومتقدِّماً عليه زماناً ، والاجتهاد المطلق لاحقاً له ومتأخِّراً عنه ، فلايكون أحدهما

١ـ المحقِّق الخراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتقليد ، ص ٥٣٣ .

٢ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الخوئي ، ج ١ ، ص ٢١ .

قسيماً للآخر ؛ لاتِّصاف الأقسام بوحدة الوقوع زماناً ، وعدم سبق بعضها وتقدَّمه على البعض الآخر ؛ وعليه فإنَّ التَّجزِّي والمطلق ليسا قسمَينِ للاجتهاد .

ثانياً : مادامت العَرَضيَّة غير متحقِّقة بين اجتهاد التَّجزِّي والمطلق ، ومادام هنالك تداخل بينهما بصدق التَّجزِّي على المطلق دون العكس ، إذنْ لا تبايُن بين اجتهاد التَّجزِّي والاجتهاد المطلق ، وحيث لا تبايُن بينهما فلا قسمة في البين ؛ وعليه فإنَّ التَّجزِّي والاطلاق ليسا قسمَينِ للاجتهاد ، وغير حاصلَينِ من انقسام فيه إليهما ، حيث لاقسمة طارئة على الاجتهاد حتىٰ يُقال : إنَّ الاجتهاد ينقسم إلى مطلق وتجزِّي ؛ لفقدان القسمة هنا أصلاً من أُصولها ألا وهو أصل التَّبايُن .

إنَّ علَّة عدم التَّبايُن بين اجتهاد التَّجزِّي والاجتهاد المطلق للطُّولية بينهما ، والتَّبايُن لا يُتصوَّر بين شيئينِ بينهما طوليَّة .

والنتيجة المحصَّلة هي : أنَّ الاجتهاد وإنْ كان إمّا تجزِّياً وإمّا مطلقاً ، إلّا أنَّ التَّجزي والإطلاق فيه لم يحصلا عن انقسام في الاجتهاد إليهما ؛ لأنَّ الاجتهاد المطلق واقع في طول اجتهاد التَّجزِّي ، لا في عَرْضه فالتمسُّك بانقسام الاجتهاد إلىٰ التَّجزِّي والمطلق ممّا لا يمكن المساعدة عليه .

البحث الثّاني : أنحاءُ الاجتهاد

إنَّ المجتهد تارة يستنبط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، فيكون مجتهداً متجزياً ، ويُسمّىٰ اجتهاده : اجتهاداً تجزياً . وأُخرىٰ يستنبط الأحكام علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، فيكون مجتهداً مطلقاً ، ويُسمّى اجتهاده : الاجتهاد المطلق ، ولا ثالث لهما ؛ فللاجتهاد إذنْ نحوانِ ، أحدهما :

اجتهاد التَّجزِّي ، وثانيهما : الاجتهاد المطلق .

إنَّ البحث في هذينِ النَّحوينِ من الاجتهاد يُعدُّ من الأبحاث المُعقَّدة والمهمَّة جدّاً ، وإنَّ عدم الدِّقَّة فيهما ؛ وعدم الالتفات إلىٰ مسائلهما العلميَّة يؤدِّي إلىٰ وقوع الخلط في مطالبهما ، كما وقع من البعض ، إلىٰ حدٍّ قد اضطرب القلم حتىٰ في تعريفهما ؛ لذا ينبغي التَّريُّث في مقام التَّحقيق والمتابعة العلميَّة في هذَينِ النَّحوَينِ من الاجتهاد خصوصاً اجتهاد التَّجزِّي . وفيما يلي بيان كلٍّ منهما .

النَّحو الأوَّل : اجتهاد التجزِّي

إنَّ الكلام في اجتهاد التجزِّي ينبسط في ثلاث جهات ، هي :

الجهةُ الأولىٰ : استحالتِه التجزِّي في الاجتهادِ وإمكانُه .

تحريرُ محلِّ النِّزاع

قد يُقال : إنَّ التَّجزي في الاجتهاد مستحيل ، والاستحالة هنا ليست منصبَّة علىٰ وقوعه ، فإنَّ ذلك يُقرِّر إمكانه ؛ لأنَّ عدم الوقوع لا يدلُّ علىٰ عدم الإمكان ، فقد يكون الشَّيء ممكناً ، ولكنَّه ممتنع الوقوع ، علىٰ عكس الوقوع فإنَّه دالٌّ على الإمكان ، ولذا صارت النِّسبة المنطقيَّة بين الإمكان والوقوع نسبة العموم والخصوص مطلقاً ، فكلُّ ما وقع ممكن ، وليس كلُّ ممكن قد وقع ، فالاستحالة المذكورة منصبَّة على إمكان التَّجزي في الاجتهاد لا علىٰ وقوعه .

استحالةُ التَّجزِّي ومنشؤها

إنَّ منشأ القول باستحالة إمكان التَّجزي هو : أنَّ الملكة كيفٌ نفساني راسخ في النَّفس ، والكيفُ عَرَض لا يقبل القسمة ولا النِّسبة لذاته ؛ لأنَّ الَّذي يقبل القسمة من المقولات التِّسعة العرضيَّة هو الكم فقط ؛ حيث إنَّ الانقسام من الأحكام الخاصَّة به ، التي يمتاز بها عن غيره ، ومادامت الملكة كيف نفساني فهي إذنْ لا تقبل القسمة لذاتها ، وإنَّما أمرها يدور مدار الوجود والعدم ، فلا يُتصوَّر فيها التَّبعيض فيُقال : إنَّ هذا عنده نصف الملكة وذاك عنده ثلثها ؛ لعدم إمكان التَّبعيض فيها ، وعلىٰ هذا فإنَّ المُستنبِط للأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة إمّا أنْ يكون مجتهداً مطلقاً ، وإمّا أنْ لا يكون مجتهداً أصلاً ، وعليه يكون التَّجزِّي في الاجتهاد غير ممكن ومستحيل .

إمكانُ التَّجزِّي

في قبال دعوىٰ استحالة التَّجزِّي في الاجتهاد هنالك رأيانِ ، هما :

الرَّأي الأوَّل

هو الرَّأي الَّذي أرجع نكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد إلىٰ صعوبة المدرك وسهولته ، وهو رأي جملة من الأعلام ، منهم : آية الله الخوئي ؛ يقول ﷺ :

« لكنَّ المُغالطةَ في هذِهِ الدَّعوىٰ بيِّنةٌ ؛ لوضُوحِ أنَّ مُدَّعي إمكانِ التَّجزِّي لا يُريدُ بذلكَ أنَّ مَلكةَ الاجتهادِ قابلةٌ للتَّجزية ... ، بل مُرادُهُ

أنَّ مُتعلَّقَ القُدرةَ في المُتجزِّي أضيقُ دائرةً من مُتعلَّقِها في المُجتهدِ المُطلقِ ؛ لأنَّها فيهِ أوسعُ .

تَوضيح ذلك : أنَّ القُدرةَ تتعدَّدُ بتعدُّدِ متعلَّقاتِها ، فإنَّ القُدرةَ على استنباطِ حكمٍ مغايرةٌ للقُدرةِ على استنباطِ حُكمٍ آخرَ ، وهُما تغايرانِ القُدرةَ على استنباطِ حُكمٍ ثالثٍ ... كما أنَّ منَ الواضحِ أنَّ الأحكامَ تَختلفُ بحسبِ سُهولةِ المَدركِ والاستنباطِ وصُعوبتِهما ... .

إذنْ يُمكنُ أنْ يحصَلَ للإنسانِ ملكةٍ وقُدرةٍ على الاستنباطِ في مسألةٍ لسُهولةِ مُقدَّماتِها ومَداركِها ، ولا يَحصلَ لهُ ذلكَ في مَسألةٍ أُخرىٰ لصعوبةِ مَباديها وأخذِها »[1].

ومنهم : الحقِّق الخراساني ﷺ ـ علىٰ رأي ـ حيث قال :

« لا ينبغي الإرتيابُ فيهِ ، حيثُ كانَ أبوابُ الفقهِ مُختلفةً مَدركاً ، والمَداركُ مُتفاوتةٌ سُهولةً وصُعوبةً من عقليَّةٍ ونقليَّةٍ ... وهذا بالضَّرورةِ رُبَما يُوجِبُ حُصولَ القُدرةِ على الاستنباطِ في بعضِها لسهولةِ مَدركِهِ »[2].

الرَّأي الثّاني

وهو الرَّأي الَّذي أرجع نكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد إلىٰ قدرة الشَّخص ومهارته ، وهو رأي جملة من الأعلام أيضاً ، منهم : المحقِّق الأصفهاني ، يقول ﷺ :

١ـ آية الله ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٢٠ .

٢ـ المحقِّق الخراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتقليد ، ص ٥٣٣ .

« أنَّ جَميعَ الصِّفاتِ النَّفسانيَّةِ بسائطٌ معَ أنَّها قابلةٌ للاشتدادِ وللزِّيادةِ والنَّقصِ ، كما في العلمِ الَّذي هوَ أجلُّ الصِّفاتِ النَّفسانيَّةِ ، ومنَ الواضحِ أنَّ معرفةَ بعضِ العلومِ النَّظريَّةِ تُوجِبُ قُدرةً للنَّفسِ علىٰ تحصيلِ ما يُناسبُها منَ الأحكامِ ، كالأحكامِ المترتِّبةِ على المبادئِ العقليَّةِ ، بالإضافةِ إلى القُدرةِ الحاصلةِ من معرفتِها »[١].

ومنهم : الحقِّق الخراساني ـ علىٰ رأي آخر ـ ، حيث قال :

« لا ينبغي الإرتيابُ فيهِ ، حَيثُ كانَ أبوابُ الفقهِ مُختلفةً مَدرَكاً ، والمَدارِكُ مُتفاوتةٌ سُهولةً وصُعوبةً من عَقليَّةٍ ونَقليَّةٍ ... وهذا بالضَّرورةِ رُبَما يُوجِبُ حُصولَ القُدرةِ على الاستنباطِ في بعضِها ؛ لسهولةِ مَدركِهِ ، أو لمهارةِ الشَّخصِ فيهِ معَ صُعوبتِهِ ، معَ عدمِ القُدرةِ علىٰ ما ليسَ كذلكَ »[٢].

الرأي المختار

إنَّ الحق من هذَينِ الرأيَينِ هو الرأي الثّاني ، الَّذي أرجع نكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد إلىٰ قدرة الشَّخص ومهارته ؛ وذلك أنَّ مورد استدلال أصحاب دعوىٰ استحالة التَّجزِّي في الاجتهاد هي تقسيم الملكة ، والَّذي أوهمهم بذلك هو لفظ التَّجزِّي ، فظنُّوا أنَّه بمعنى التَّقسيم والتَّجزئة ، مع أنَّ نكتة إمكان

١ـ الشَّيخ محمد حسين الأصفهاني ، الاجتهاد والتقليد ، الفصل الأوَّل : في مسائل الاجتهاد ، ص ٥ ـ ٦.

٢ـ المحقِّق الخراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتقليد ، ص ٥٣٣ .

التَّجزِّي في الاجتهاد ليس ما توهمه أصحاب الدَّعوىٰ ، بل هو ما ذكرنا : من أنَّ القدرة حقيقة مشكِّكة شدَّةً وضَعفاً . فالقدرة المبذولة في استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة هي من نوع القدرة الذِّهنيَّة المنطبقة علىٰ مواردها بنحو التَّشكيك والتفاوت ،فالمجتهدون ـ كسائر النّاس ـ متفاوتون قدرةً ، فهناك مجتهد له من القدرة ما تؤهله للخوض والتَّعامل مع المدارك علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، بينما نجد مجتهداً آخر له من القدرة ما تؤهله للتَّعامل مع المدارك علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، لا لسهولة تلك المدارك وصعوبتها ، بل لقدرته على التَّعامل معها ولمهارته بها والتَّفنُّن بخوضها ، وهذا التَّشكيك في القدرة هو الَّذي جعل التَّجزِّي في الاجتهاد متَّصفاً بالإمكان ؛ فنكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد هو تشكيك القدرة وتفاوتها من مجتهد لآخر ، ولكن ما هي نكتة تشكيك القدرة وجَعْلُها متفاوتة ؟ هنالك أمرانِ جعلا القدرة مشكَّكةً ومتفاوتةً من مجتهد لآخر ، هما :

أوَّلاً : التفاوت في الاستعداد الذّاتي .

إنَّ الاستعداد الذّاتي يختلف من مجتهد لآخر ،كما يختلف في بقيَّة النّاس ، حيث نرىٰ مجتهداً يتمكن من استنباط ما تكون أدلَّته نَّقليَّة ، ولا يتمكن من استنباط ما يكون مبدؤه عقليّاً ؛ لقوَّة استعداده الذّاتي للخوض في الأدلَّة النّقلية دون العقليَّة ، وكثرة ممارسته لها ، بينما نجد مجتهداً آخر له من الاستعداد الذّاتي ما يؤهله لاستنباط ما أدلته عقليَّة أكثر ممّا تكون أدلته نقليَّة ، في حين نرىٰ مجتهداً ثالثاً لقوَّة استعداده الذّاتي يخوض في الأدلَّة النّقلية والعقليَّة معاً ،فبنفس الدَّرجة والقوَّة التي يخوض بها الأدلَّة العقليَّة يخوض بها الأدلَّة النّقليَّة أيضاً ، ممّا يجعله مقتدراً على استنباط ما أدلته نقليَّة أو عقليَّة .

ثانياً : تفاوت ملكة الاستنباط قوَّة وضَعفاً .

إنَّ ملكة الاستنباط تمنح صاحبها قدرة على الاستنباط ، وهي متفاوتة من مجتهد لآخر قوَّة وضَعفاً ، وتبعاً لها تتفاوت القدرة أيضاً ، فصاحب الملكة القويَّة يكون أقوىٰ اقتداراً من صاحب الملكة الضَّعيفة ، وهذا التفاوت والتَّشكيك الحاصل للقدرة منشأه تشكيك الملكة وتفاوتها في القوَّة والضَّعف .

ومن هنا نلحظ أنَّ التفاوت والتشكيك في القدرة منشأه التفاوت في الاستعدادات الذّاتيَّة ، وفي ملكة الاستنباط . وهذا التَّشكيك في القدرة هو الَّذي جعل التَّجزِّي في الاجتهاد متَّصفاً بالإمكان ؛ لأنَّ صاحب القدرة الضَّعيفة لا يقدر على التَّعامل مع جميع المدارك ، بل يقدر علىٰ المدارك المناسبة لقدرته فتضيق عنده دائرة الاجتهاد ، بينما صاحب القدرة القويَّة يقدر على التَّعامل مع جميع المدارك فتتَّسع عنده دائرة الاجتهاد ؛ وعليه فإنَّ نكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد هو تشكيك القدرة وتفاوتها من مجتهد لآخر ، لا صعوبة المدرك وسهولته ، فلعلَّ ـ من الحيثيَّة الإمكانيَّة ـ مجتهداً يقتدر بقوَّة على التَّعامل مع المدارك الصَّعبة ويتفنَّن بها ، ولكن تضعف قدرته عند التَّعامل مع المدارك السَّهلة ، وهذا ما يصطلحون عليه بالسَّهل الممتنع ، وما ذلك إلّا لمهارته في كيفيَّة التَّعامل مع المدارك الصَّعبة دون المدارك السَّهلة ، فهل يُعدُّ مثل هذا الاجتهاد مطلقاً بحجة صعوبة المدرك الَّذي اعتُمِد في الاستنباط ؟ فلو كانت نكتة إمكان التَّجزِّي في الاجتهاد هو صعوبة المدرك وسهولته لَعُدَّ الاجتهاد المذكور مطلقاً وهو غير صحيح ، فانَّ المدرك الصَّعب هو صعب عند جميع المجتهدين ، لا صعب عند بعضهم وسهل عند آخرين ؛ لأنَّ المدارك الصَّعبة هي بنفسها صعبة ، ولكن نجد مجتهداً يقف أمامها عاجزاً لا يتمكَّن من الاستنباط منها ، بينما نجد محتهداً آخر

يتمكّن من التعامل معها والاستنباط منها ، وما ذلك إلّا لضَعف القدرة في الأوّل وقوّتها في الثّاني .

والخلاصة : أنّ نكتة إمكان التّجزّي في الاجتهاد هو تشكيك القدرة علىٰ التّعامل مع المدارك الصّعبة ، لا أنّ صعوبة المدارك وسهولتها هى نكتة الإمكان في التّجزّي ، وبتعبير آخر أنّ نكتة إمكان التّجزّي في الاجتهاد ليس هو التّفاوت في المدارك صعوبةً وسهولةً ، بل هو التفاوت في قدرة مَنْ يتعامل مع تلك المدارك .

الجهة الثّانية : رجوع المجتهد المتجزّي إلى الغير فيما استنبطه .

قيل أنْ نشرع في البحث لابُدَّ من معرفة المجتهد المتجزّي ، وقد عرَّفه آية الله الخوئي ﷺ بقوله :

« الملكةَ قدْ لا تختصُّ ببابٍ دونَ بابٍ ، ويُسمّىٰ صاحبُها مُجتهداً مُطلَقاً ... وقدْ تختصُّ ببعضِ الأبوابِ دونَ بعضٍ ... ويُسمّىٰ صاحبُها بالمُتجزّي في الاجتهادِ »[1].

فالمجتهد المتجزّي بنظر السيد الخوئي ﷺ هو : مَنْ له قدرة استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة في بعض أبواب الفقه دون بعض . وهذا التَّعريف لا يمكن المساعدة عليه ؛ لأنَّه تعريف بالأخص ؛ وذلك أنَّ المجتهد المتجزّي قد يكون قادراً على استنباط الأحكام في كلِّ أبواب الفقه ، ولكن في كلِّ باب منها يستطيع أنْ يستنبط بعض أحكامه في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة . فلا وجه لحصر قدرة المجتهد المتجزّي في استنباط أحكام بعض أبواب الفقه دون بعض ؛

١ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٥ .

ولذا فمن الأنسب أنْ نُعرِّف المجتهد المتجزي بالتَّعريف التّالي :

هو : **مَنْ لهُ قدرةُ استنباطِ الأحكامِ الشَّرعيَّةِ الفرعيَّةِ في الجملةِ علىٰ نحوِ الموجبةِ الجزئيَّةِ** . وهذا التعريف للمجتهد المتجزِّي يُمكِّننا أنْ نتصوَّر استنباطه للأحكام الشَّرعيَّة علىٰ ثلاثة أنحاء ، هي :

أوَّلاً : أنْ يكون قادراً على استنباط أحكام بعض الأبواب الفقهيَّة لا جميعها ، بنحو يكون استنباطه لأحكام تلك الأبواب في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، فمثلاً : يستطيع أنْ يستنبط أحكام بعض باب الطَّهارة ، وبعض باب الصَّلاة ، وبعض باب الصوم فقط ، ولا يستطيع أنْ يستنبط شيئاً من بقية الأبواب .

ثانياً : أنْ يكون قادراً على استنباط أحكام بعض الأبواب الفقهيَّة لا جميعها ، بنحو يكون استنباطه لأحكام تلك الأبواب بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة . فمثلاً : يستطيع أنْ يستنبط كلَّ أحكام باب الطَّهارة ، وباب الصَّلاة ، وباب الصوم فقط ، ولا يقدر علىٰ استنباط أحكام بقيَّة الأبواب علىٰ نحو السّالبة الكليَّة .

ثالثاً : أنْ يكون قادراً على استنباط الأحكام في كلِّ أبواب الفقه ، ولكن في كلِّ باب منها يستطيع أنْ يستنبط بعض أحكامه في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ؛ إذنْ المجتهد المتجزِّي لا ينحصر استنباطه للأحكام الشَّرعيَّة في بعض أبواب الفقه دون بعض ، بل قد يكون له استباط في كلِّ الأبواب كما بيَّنّا ، فأخذ بعض أبواب الفقه دون بعض في تعريف المجتهد المتجزِّي يجعل التَّعريف تعريفاً بالأخص .

وممّا ذكرنا من التَّعريف يتبيَّن أنَّ اجتهاد المجتهد المتجزِّي مأخوذ علىٰ نحو القضيَّة الحمليَّة المحصورة الجزئيَّة ، فما استنبطه من الأحكام إذنْ معلوم له كمّاً وكيفاً ، ومادام معلوم له فلا يجوز له الرجوع إلى الغير وتقليده فيما علم به من

الأحكام التي استنبطها ، وذلك :

أوَّلاً : أنَّ أدلَّة التَّقليد مُختصَّة بمَنْ لا يتمكَّن من تحصيل الحُجَّة واستنباط الحكم الشَّرعي الفرعي منها ، وأمّا المتمكِّن من ذلك فلا تشمله أدلَّة التَّقليد ـ سواء أكان غير متصدٍّ للاستنباط بالفعل ، أم كان متصدِّياً له ولو في الجملة ـ لخروجه عنها تخصُّصاً وموضوعاً .

ثانياً : رجوع المجتهد المتجزِّي إلىٰ الغير وتقليده بالأحكام التي استنبطها يُتصوَّر علىٰ نحوين ، هما :

النَّحو الأوَّل : رجوع العالم إلى العالم ؛ وذلك إذا كان المجتهد المتجزِّي يريد الرجوع بما استنبطه إلىٰ مَنْ لا يعتقد خطأه بذلك . وهنا ثلاث حالات ، هي :

الحالة الأولىٰ : تساوي المجتهد المتجزِّي ومَنْ يريد الرجوع إليه في العلم .

الحالة الثّانية : أنْ يكون المجتهد المتجزِّي أعلم ممَّن يريد الرجوع إليه .

الحالة الثّالثة : أنْ يكون المجتهد المتجزِّي أقلَّ علماً ممَّن يريد الرجوع إليه.

النَّحو الثّاني : رجوع العالم إلى الجاهل ؛ وذلك إذا كان المجتهد المتجزِّي يريد الرجوع بما استنبطه إلىٰ مَنْ يعتقد خطأه بذلك .

إنَّ في كلٍّ هذه الأنحاء والحالات لرجوع المجتهد المتجزِّي بما استنبطه إلى الغير غير جائز لِما يلي :

أوَّلاً : أنَّ موضوع الحكم بوجوب العمل بما تمَّ استنباطه ، وحرمة الرجوع إلى الغير بذلك هو مَنْ كان ذا ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشَّرعي من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط ، أي : المتمكِّن من الاستنباط ، سواء أكان مزاولاً للاستنباط بالفعل ، أم لم يكن ، وسواء أكان مقتدراً على الاستنباط علىٰ

نحو الموجبة الكليَّة ، أم الجُزئيَّة . والمجتهد المتجزِّي ذو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشَّرعي ولو في الجملة ، فهو متمكِّن من الاستنباط ، ومادام متمكِّناً منه فهو إذنْ أحد مصاديق هذا الموضوع ، فيجب عليه العمل بما استنبطه ولا يجوز له الرجوع إلى الغير في ذلك ؛ لحُجِّيَّة ما استنبطه وعدم حُجِّيَّة ما استنبطه غيره بالنِّسبة إليه .

ثانياً : أنَّ أدلَّة الرجوع إلى الغير تمنع مثل هذا المجتهد ؛ لأنَّ موضوع أدلَّة الرجوع هو مَنْ لم يتمكَّن من الاستنباط[1] ، فيخرج المتمكِّن عنها تخصُّصاً وموضوعاً ؛ وذلك لأنَّ دليل جواز رجوع الجاهل غير المتمكِّن من الاستنباط إلى العالم هو بناء العقلاء ، وهو دليل لُبيٌّ لا إطلاق له حتىٰ يُتمسَّك بإطلاقه ليشمل المتمكِّن من الاستنباط أيضاً .

الجهة الثّالثة : رجوع الغير إلى المجتهد المتجزِّي فيما استنبطه .

إنَّ الرجوع إلى المجتهد إمّا للتَّقليد ومعرفة الأحكام ، وإمّا للقضاء وحلِّ الخصومات ، وإمّا للحكومة وإدارة البلاد ؛ لحفظ الهيئة الاجتماعيَّة ، ولهذا فإنَّ الكلام في رجوع الغير إلى المجتهد المتجزِّي فيما استنبطه يقع في مقامات ثلاثة :

١ـ لِيُعلَم هنا أنَّ موضوع أدلَّة جواز الرجوع إلى الغير ليس هو مطلق الجاهل كما تُوهم ، بل موضوعها هو غير المتمكِّن من الاستنباط ؛ لأنَّ الجاهل كما يصدق على غير المتمكِّن من الاستنباط ، يصدق علىٰ المتمكِّن منه ولم يستنبط شيئاً ، فهذا أيضاً يصدق عليه أنَّه جاهل بالأحكام ؛ لأنَّه ليس له علم فعلي بها ؛ وعليه فإنَّ الجاهل ليس هو غير المتمكِّن من الاستنباط فقط ، بل هو أعمّ منه ومن المتمكِّن من الاستنباط ولم يمارسه أصلاً ، فإذا كان موضوع أدلَّة جواز الرجوع إلى الغير هو مطلق الجاهل ، فهذا يعني أنَّ المتمكِّن من الاستنباط ولم يستنبط ، يجوز له الرجوع إلى الغير ؛ لأنَّه يصدق عليه جاهل ، وهو خطأ ؛ لخروجه عن أدلَّة جواز الرجوع إلى الغير تخصُّصاً وموضوعاً .

المقام الأوّل : تقليد الغير له .

المقام الثّاني : نفوذ قضائه .

المقام الثّالث : ولايته الحكوميَّة .

أمّا المقام الثّاني والثّالث فسيأتي البحث عنهما لاحقاً[1] ، وما سيدور الكلام عنه هنا هو المقام الأوّل .

قلنا : إنَّ المجتهد المتجزِّي هو المتمكِّن من استنباط الحكم الشَّرعي الفرعي في الجملة على نحو الموجبة الجزئيَّة ، وهذا كما يصدق على مَن استنبط جملة وافية من الأحكام مُعتدّاً بها ، كذلك يصدق على مَن استنبط حكماً واحداً ، والسُّوال المطروح هنا هو : هل يجوز تقليد المجتهد المتجزِّي أساساً ؟ بغض النَّظر عن أنَّه مستنبط لجملة وافية من الأحكام مُعتدّاً بها ، أم أنَّه مستنبط لأحكام قليلة جدّاً ، أي : بغض النَّظر عن سعة دائرة استنباطه وضيقها .

وإذا ثبت جواز تقليد المجتهد المتجزِّي فهل يجوز تقليد مَن استنبط أحكاماً قليلة جدّاً ، أو لا يجوز تقليد إلَّا مَن استنبط جملة وافية مُعتدّاً بها من الأحكام ؟ فلنا هنا بحثان ، هما :

أوَّلاً : أخذ تقليد المجتهد المتجزِّي على نحو مفاد كان التّامَّة والهلية البسيطة .

ثانياً : أخذ تقليد المجتهد المتجزِّي على نحو مفاد كان النّاقصة والهلية المركَّبة .

١ـ انظر : الباب الخامس ، الفصل الثّاني ، ص ٢٣٤ .

حُكمُ تقليدِ المُتجزِّي علىٰ نحوِ مَفادِ كانَ التّامَّة

ما نريد بحثه هنا هو أنَّ المجتهد المتجزِّي أساساً هل يجوز تقليده ، أم لا يجوز تقليده ؟ فلابـُدَّ من الرجوع إلى المدارك لمعرفة ذلك

مدارِكُ الاستدلالِ في القام

إنَّ المدارك التي يُستدلُّ بها في المقام نوعان ، هما :

أوَّلاً : الأدلَّةُ اللَّفظيَّة

لم يرد في لسان الأدلة اللَّفظيَّة مصطلَحَي المطلق والمتجزِّي ، بل ما ورد فيها عنواين مثل : الفقيه والعالِم وأهل الذِّكر ، فتكون هذه العنواين هي الملاك لجواز الرجوع إلى الغير ؛ وذلك إنْ صدقت علىٰ المرجوع إليه ، بحيث يصحُّ أنْ يُقال له : أنتَه عالِم أو فقيه ، جاز تقليده ، وإنْ لم تصدق عليه فلا يجوز تقليده ، سواء أكان مستنبطاً لجملة وافية من الأحكام ، أم مستنبطاً لحكم أو حكمَينِ . وبتعبير آخر أنَّ الملاك في الأدلة اللَّفظيَّة بخصوص حكم جواز الرجوع إلى الغير مأخوذ علىٰ نحو القضيَّة المهملة من حيث كميَّة الأحكام المُستنبطة ؛ لأنَّ المدار في تلك الأدلَّة ليس هو كثرة الأحكام المُستنبطة وقلَّتها ، بل المدار فيها صدق ما ذُكر في لسانها من العنواين على مَنْ يُراد الرجوع إليه . وعلىٰ هذا فإنَّ الملاك في الأدلَّة اللَّفظيَّة بخصوص حكم جواز الرجوع إلى الغير ، هو صدق الفقيه والعالِم ونحوهما علىٰ مَنْ يُراد الرجوع إليه .

ثمَّ إنَّ هذه العنواين تارة تصدق بنحو الموجبة الجزئيَّة ، وأُخرىٰ بنحو الموجبة الكليَّة ؛ وعليه فإنَّ المجتهد المتجزِّي يصدق عليه ما ذُكِر من العنواين في لسان الأدلَّة اللَّفظيَّة بنحو الموجبة الجزئيَّة ، حيث تصدق عليه في الموارد التي استنبط أحكامها فقط ، فهو فقيه فيها وعالم بها ، بل قد يكون فيها أعلم من المجتهد المطلق .

ثمَّ إنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة مطلقة من حيث صدق هذه العناوين ، فلم يُذكَر ما يُقيد نحو الصِّدق فيها ، بأنْ يكون صدق هذه العناوين بنحو الجزئيَّة أو الكليَّة ، بل إنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة ظاهرة فقط بصدق هذه العنواين ، سواء أكان الصِّدق بنحو الموجبة الجزئيَّة أم الكليَّة ، فتكون بإطلاقها شاملة لكلا النَّحوين من الصِّدق .

وممّا يُساعدنا علىٰ التمسُّك بهذا الإطلاق هو أنَّ عنوان الفقيه لم يكن صادقاً علىٰ مَن استنبط الأحكام بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة (المجتهد المطلق) فحسب ، بل يصدق أيضاً علىٰ مَن استنبط جملة معتدّاً بها من الأحكام في الجملة بنحو الموجبة الجزئيَّة (المجتهد المتجزِّي) ، دون الَّذي اجتهد في مسائل طفيفة ؛ فعناوين الفقيه والعالِم ونحوهما كما تصدق على المستنبط للأحكام بنحو الموجبة الكليَّة ، تصدق أيضاً على المستنبط لجملة وافية منها بنحو الموجبة الجزئيَّة ؛ ومادام عنوان العالِم والفقيه ونحوهما قد انطبق على المحتهد المتجزِّي ولو بنحو الموجبة الجزئيَّة فأساساً يجوز تقليده فيما استنبطه ؛ لانطباق ما هو ملاك الصِّدق في الأدلَّة اللَّفظيَّة عليه . هذا بحسب الأدلَّة اللَّفظيَّة .

ثانياً : السِّيرةُ العقلائيَّة

أمّا السِّيرة العقلائيَّة فإنَّ المدار فيها لجواز الرجوع إلى الغير هو أنْ يكون

الرجوع من رجوع الجاهل إلى العالم ، أي : أنْ يكون الرّاجع جاهلاً والمرجوع إليه عالِماً بالمورد الَّذي رُجِع فيه إليه ، سواء أكان عالماً بالموارد الأُخرىٰ ، أم جاهلاً ، فإنَّ الموارد الأُخرىٰ أجنبيَّة عن المورد الموجوع فيه إليه ؛ وعلىٰ هذا يكون الملاك في السِّيرة العقلائيَّة لجواز الرجوع هو أنْ يكون الرجوع من رجوع الجاهل إلىٰ العالم .

إنَّ هذَينِ المدركَينِ ـ الأدلَّة اللَّفظيَّة ، والسِّيرة العقلائيَّة ـ متوافقانِ من جهتَينِ ، ومختلفانِ من جهةٍ واحدة . أمّا ما توافقا به فهو :

١ـ أنَّ كلا المدركَينِ يشترطانِ العلم في المرجوع إليه .

٢ـ أنَّ كلا المدركَينِ مأخوذانِ علىٰ نحو القضيَّة المهملة من حيث كميَّة الأحكام المُستنبطة والموارد المعلومة .

وأمّا الجهة التي اختلفا فيها فهي معنىٰ العالم ، ويُتصوَّر ذلك من ناحيتَينِ :

الأولىٰ : أنَّ المراد بالعالم في الأدلَّة اللفظيَّة ليس هو الَّذي حصل له العلم بأيِّ نحو كان ولو عن تقليد ، بل المراد به مَنْ حصل له العلم عن نظر واجتهاد .

أمّا العالم في السِّيرة العقلائيَّة فالمراد به هو مَنْ حصل له العلم فقط ، سواء أكان علمه عن اجتهاد ، أم عن تقليد . ويُعرَف من ذلك أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة تلحظ الطَّريقيَّة في العلم ، بخلاف السِّيرة العقلائيَّة .

الثّانية : أنَّ كلمة العالم لها معنيان : معنىً أخص ، ومعنىً أعم ، أمّا المعنى الأخص لكلمة العالِم هو ذلك المعنىٰ الَّذي يدلُّ علىٰ تخصُّص المتلبِّس بالمبدأ فعلاً في علم من العلوم عن نظر واجتهاد ، وأمّا المعنى الأعم لكلمة العالم فهو مَنْ حصل له علم في شيء ما ، وإنْ لم يكن عن تخصُّص .

إنَّ المراد بالعالم في لسان الأدلَّة اللَّفظيَّة هو العالم بالمعنى الأخص الَّذي له

تخصُّص في علم من العلوم بحيث يُعدُّ من خبراء هذا العلم .

وأمّا العالم الَّذي أُخذ في ملاك السِّيرة العقلائيَّة فهو العالم بالمعنى الأعم ، أي : العالِم الَّذي حصل له علم من العلوم .

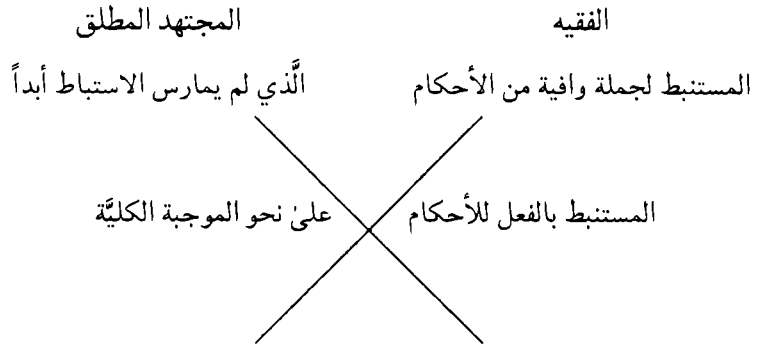
إذا اتَّضح ذلك فنقول : إنَّه لا تعارُض بين الأدلَّة اللَّفظيَّة والسِّيرة العقلائيَّة ، فكلٌّ منهما فيه دلالة علىٰ جواز أصل تقليد المجتهد المتجزِّي ، هذا علىٰ نحو مفاد كان التّامّة .

حُكمُ تقليدِ المُتجزِّي علىٰ نحوِ مَفادِ كانَ النّاقصة

إنَّ عنوان المجتهد المتجزِّي مشترك معنوي ، فهو لفظ موضوع بإزاء مفهوم عامٍّ كُلي متعدِّد المصاديق ، والمشترك المعنوي قد يكون متواطأً في انطباقه علىٰ مصاديقه وأفراده كمفهوم الإنسان مثلاً ، وقد يكون مُشكِّكاً في انطباقه عليها كمفهوم العدد ، وعنوان المجتهد المتجزِّي من المُشترَكات المعنوية المنطبقة علىٰ مصاديقها بنحو التَّواطُأ ، فهو ينطبق علىٰ مَنِ استنبط حكماً واحداً ، بقدر ما ينطبق علىٰ مَنِ استنبط جملة وافية من الأحكام معتدّاً بها ، فكلاهما يُطلَق عليه مجتهداً متجزِّئاً ، وما نريد بيانه هنا هو أنَّه بعد الفراغ من جواز تقليد المجتهد المتجزِّي والرجوع إليه ، وبعد الفراغ من أنَّ مفهوم المجتهد المتجزِّي مُتواطىء الانطباق علىٰ مصاديقه ، فهل جواز التَّقليد مُنصبٌّ علىٰ مطلق المجتهد المتجزِّي بنحو الموجبة الكليَّة ـ سواء أكان مستنبطاً لجملة مُعتدّاً بها من الأحكام ، أم مستنبطاً لشيء طفيف منها ـ أم أنَّ جواز التَّقليد مُنصبٌّ علىٰ المجتهد المتجزِّي بنحو الموجبة الجُزئيَّة ، أي : منصبٌّ علىٰ مَنْ استنبط جملة وافية من الأحكام فقط ؟

في مقام الجواب نقول : تارة يكون الكلام بحسب الأدلَّة اللَّفظيَّة ، وأُخرىٰ

بحسب السِّيرة العقلائيَّة ، أمّا الأدلَّة اللَّفظيَّة ، كآية النَّفر[١] ، ومقبولة عمر بن حنظلة[٢] وغيرهما ، فليس المدار فيها التَّواطأ المذكور ، وأنَّه كل مَنْ صدق عليه عنوان المجتهد يجوز تقليده والرجوع إليه فيما استنبطه من الأحكام ، بل المدار فيها هو صدق عنوان مثل : الفقيه عليه ، فالَّذي يتَّصف بالفقاهة يكون موضوعاً للأدلَّة اللَّفظيَّة ، وعلىٰ هذا فقد يكون مجتهداً مطلقاً غير متَّصف بالفقاهة ، كما لو كانت له القدرة على الاستنباط في جميع أبواب الفقه ولم يستنبط حتىٰ مسألة واحدة ، وقد يكون مجتهداً متجزياً مُتَّصفاً بها ؛ لاستنباطه للأحكام في الجملة على نحو الموجبة الجزئيَّة ؛ ولذا صارت النِّسبة المنطقيَّة بين الفقيه والمجتهد المطلق نسبة العموم والخصوص من وجه .



إنَّ عنوان الفقية لم يصدق فقط علىٰ مَنِ استنبط الأحكام بالجملة علىٰ نحو

١ـ سورة التَّوبة (٩) ، الآية : ١٢٢ .

٢ـ محمد بن يعقوب الكُليني ، أُصول الكافي : ج ١ ، كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ،الحديث ١٠ / الحرُّ العاملي ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١ ؛ وجاء فيه : « فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ » .

الموحبة الكليَّة فحسب ، بل يصدق أيضاً علىٰ مَنِ استنبط جملة معتدّاً بـها مـن الأحكام في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة . كما أنَّ المجتهد المطلق هو مَـنْ تمكَّن من استنباط الأحكام بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، سـواء أمـارس عملية الاستنباط واستنبط الأحكام ، أم لم يُمارس ولم يستنبط أصـلاً ؛ وعـليه تكون إحدىٰ جهتا الافتراق هو الفقيه المستنبط لجملة معتدٍّ بها مـن الأحكـام ، والجهة الأُخرىٰ المجتهد المطلق الَّذي لم يستنبط أصلاً[1].

أمّا مادَّة الاجتماع فهو المُستنبِط بالفعل للأحكام علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، فإنَّه يصدق عليه عنوان الفقيه وعنوان المجتهد المطلق .

وكما قُرِّر في علم المنطق أنَّ نسبة العموم والخصوص من وجه تترتَّب عليها أربع قضايا جُزئيَّة كلُّها صادقة وصحيحة ، وهي في المقام كالآتي :

١ـ بعضُ الفقهاءِ مجتهدونَ مطلقونَ : وهم الفقهاء الَّذين استنبطوا الأحكام بالفعل علىٰ نحو الموجبة الكليَّة .

٢ـ بعضُ الفقهاءِ غيرُ مجتهدينَ مطلقينَ : وهم الفقهاء الَّذين استنبطوا جملة وافية معتدّاً بها من الأحكام بالفعل علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة .

٣ـ بعضُ المجتهدينَ المطلقينَ فقهاءُ : وهم المجتهدون المـطلقون الَّـذين استنبطوا الأحكام بالفعل علىٰ نحو الموجبة الكليَّة .

٤ـ بعضُ المجتهدينَ المطلقينَ غيرُ فـقهاءٍ : وهـم المـجتهدون المـطلقون

١ـ ليُعلم أنَّ المجتهد المطلق إذا مارس عملية الاستنباط فإنَّ النِّسبة المنطقيَّة بينه وبـين الفـقيه سوف لا تكون نسبة العموم والخصوص من وجه ، بل تكون بينهما نـسبة العموم والخصوص مطلقاً ، فكلُّ مجتهد مطلق مارس الاستنباط فقيهٌ ، وليس كلُّ فقيه مجتهداً مطلقاً ؛ لأنَّ بعض الفقهاء تمكَّنوا من استنباط بعض الأحكام لا جميعها ؛ فهم إذنْ ليسوا مجتهدين مطلقين .

المتمكِّنون من استنباط الأحكام بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، ولكـنهم لم يُمارسوا عملية الاستنباط ولم يستنبطوا حتىٰ حكماً واحداً .

وطبقاً للقضيَّة الثّانية فإنَّ المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط جملة وافية معتدّاً بها من الأحكام بالفعل علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة يصدق عليه عنوان الفقيه ، وهو متَّصف بالفقاهة ، وعليه فلا يمكننا القول بأنَّ المجتهد المتجزِّي لا يجوز تـقليده مطلقاً ؛ لأنَّ المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط جملة وافية معتدّاً بها مـن الأحكـام تشمله الأدلة اللَّفظيَّة ؛ لصدق عنوان الفقيه عليه .

فتحصَّل : أنَّ العناوين المذكورة في لسان الأدلَّة اللَّفظيَّة ، كعنوان الفـقيه والعالم مثلاً ، قد صدقت علىٰ المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط جملة وافية معتدّاً بها من الأحكام الشَّرعيَّة ، ولم تصدق علىٰ المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط مسألتَينِ أو ثلاثة فقط ، فإنَّ الأول يجوز تقليده والرجوع إليه دون الثّاني . هـذا بـحسب الأدلَّة اللَّفظيَّة .

وأمّا بحسب السِّيرة العقلائيَّة فإنَّ ملاكها في الرجوع هو : كون الرجوع من رجوع الجاهل إلى العالم ، أي : العالِم فيما يُرجَع فيه إليه ـ سواء أكان عالماً فى الموارد الأُخرىٰ أم جاهلاً ـ وطبقاً لهذا الملاك فإنَّ السِّيرة العقلائيَّة لا تمنع من الرجوع إلى المجتهد المتجزِّي فيما استنبطه من الأحكام وإنْ كانت قليلة جـداً ، وحينئذٍ يقع التَّعارض بين الأدلَّة اللَّفظيَّة المانعة من تقليد المجتهد المتجزِّي الَّذي لم يستنبط سوىٰ مسألتَينِ أو ثلاثة من الأحكام الشَّرعيَّة فـقط ، وبـين السِّـيرة العقلائيَّة التي لا تمنع من التقليد والرجوع إليه فيما استنبطه وإنْ كان يسيراً جدّاً . مع العلم إنَّ حُجِّيَّة السِّيرة العقلائيَّة تثبت إذا لم يصدر ردع من الشّارع عنها ، وفي المقام هل ورد ردع عنها من الكتاب والسنَّة أم لم يرد ؟

ذهب السيد الخوئي ﷺ إلىٰ عدم الرّادعيّة ؛ حيث قال :

« وهذهِ السِّيرةُ هيَ المتَّبعةُ في المقامِ ويأتي عندَ التَّكلُّمِ علىٰ شرائطِ المجتهدِ أنَّ الأدلَّةَ اللَّفظيَّةَ غيرُ رادعةٍ عنها بوجهٍ[١] .

وقد ذكر ﷺ آية أهل الذِّكر[٢] وأنَّها واردة في النُّبوَّة وغيرها ممّا يرجع إلىٰ أصول الدِّين . وكذلك ذكر آية النَّفر[٣] وبيَّن أنَّها غير ظاهرة في حصر وجوب الحذر عند إنذار الفقيه فقط دون إنذار العالم ، الَّذي لا يصدق عليه عنوان الفقيه .

وذكر أيضاً روايتين ، هما : رواية الاحتجاج المرويَّة عن الإمام الحسن العسكري عليه السلام[٤] ومقبولة عمر بن حنظلة[٥] وقد ناقشهما سنداً ودلالة ، واستخلص ما يلي :

« إذنْ السِّيرةُ العقلائيَّةُ ثابتةٌ ، ولم يردْ ردعٌ عنها في الشَّريعةِ المقدَّسةِ ، فإنْ تمَّ هناكَ إجماعٌ علىٰ عدمِ جوازِ الرُّجوعِ إلى المتجزِّي فهوَ ، وإلّا فلا مانعَ من تقليدِهِ فيما استنبطهُ منَ الأحكامِ وإنْ كانَ قليلاً »[٦] .

فتحصَّل عنده الأمر التّالي :

١ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٢٢ .

٢ـ سورة الأنبياء (٢١) ، الآية : ٧ .

٣ـ سورة التَّوبة (٩) ، الآية : ١٢٢ .

٤ـ العلّامة الطبرسي ، الاحتجاج ، ج ٢ ، احتجاج الإمام العسكري ، ص ٤٥٨ .

٥ـ محمد بن يعقوب الكُليني ، أُصول الكافي : ج ١ ، كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ، الحديث ١٠ / الحرُّ العاملي ، وسائل الشيعة : ج ٢٧ ، كتاب القضاء ، أبواب صفات القاضي ، الباب ١١ ، الحديث ١ ؛ وجاء فيه : « فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ » .

٦ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٩٤ .

« وعلى الجملةِ إذا كانَ المدارُ في جوازِ التقليدِ وعدمهِ هوَ صدقُ عنوانِ الفقيهِ فهوَ قدْ يصدقُ على المتجزي ، وقدْ لا يصدقُ على المجتهدِ المطلقِ ، ومعهُ لا مسوِّغَ للحكمِ بعدمِ جوازِ الرُّجوعِ إلى المتجزِّي مطلقاً »[١].

والحق أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة رادعة عن السيرة العقلائيَّة في جواز الرِّجوع إلىٰ المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط مسائل طفيفة جدّاً ، ويمكن الاستدلال علىٰ ذلك من الكتاب والسنَّة .

أمّا من الكتاب فقوله تعالىٰ :

﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[٢].

إنَّ لحرف لولا ثلاث استعمالات يختلف فيها معنىً ، هي :

أوَّلاً : إنْ دخل على جملتَينِ اوَّلهما اسميَّة ، وثانيهما فعليَّة دلَّ على ربط امتناع الثّانية لوجود الأولىٰ ، نحو : « لولا أنْ أشُقَّ[٣] علىٰ أُمتي لأمَرتُهُمْ بالسِّواكِ » .

ثانياً : إنْ دخل على الفعل الماضي دلَّ علىٰ التَّوبيخ ، نحو قوله تعالىٰ : ﴿ لَولا جَاؤُوا عَلَيهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ ﴾[٤].

ثالثاً : إنْ دخل على الفعل المضارع دلَّ علىٰ التَّحضيض أو العَرْض ، كقوله

١ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٩٤ .

٢ـ سورة التَّوبة (٩) ، الآية : ١٢٢ .

٣ـ أصل الكلام ـ والله العالم ـ « لولا مخافة أنْ أشقَّ ... »

٤ـ سورة النُّور (٢٤) ، الآية : ١٣ .

تعالىٰ : ﴿ لَولا تَسْتَغْفِرُونَ ٱللهَ ﴾[١] ، ﴿ لَولا أَخَّرْتَني إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾[٢].

إنَّ حرف لولا في آية النَّفر لُستُعمِل للتَّحضيض ، الَّذي هو الطَّلب بِحَثٍّ وإزعاج ـ علىٰ خلاف العَرْض فإنَّه طلب بلين ـ فدلَّ علىٰ وجوب النَّفر ، كما أنَّ اللَّام في قوله : ﴿ لِيَتَفَقَّهُوا ﴾ و ﴿ لِيُنْذِرُوا ﴾ ليست لام الطَّلب ، بل هي لام التَّعليل ؛ لأنَّها ذُكرت في القرآن مكسورة ، فلو كانت لام الطَّلب لسُكِّنت[٣] ، ولعلَّ آية الله الخوئي توهمها بأنَّها لام الطَّلب ؛ ولذلك فهم أنَّ آية النَّفر غير ظاهرة في حصر وجوب الحذر ، عند إنذار الفقيه فقط . ومادامت اللّام هنا لام التَّعليل فتكون الآية دالَّة علىٰ أنَّ التَّفقه والإنذار هما غاية الأمر بالنَّفر ، كما أنَّ الغاية من وجوب التفقه و وجوب الإنذار هو حتىٰ يحذر قومهم بواسطتهما ، فالتَّحذُّر الَّذي تبتغيه الآية هو التَّحذُّر الحاصل من أمرَينِ مأخوذَين علىٰ نحو مانعة الخلو ، وهما : التَّفقُّه والإنذار ، وأخذ التَّفقُّه في تحصيل التَّحذُّر فيه دلالة علىٰ أنَّ التَّحذُّر إنَّما يجب في حالة واحدة لا غيرها ، هو عند إنذار المنذر الفقيه فقط ، ولا إطلاق في الآية لمتعلَّق وجب التَّحذُّر (الحذر) ، من أنَّه يجب الحذر عند إنذار أيِّ منذرٍ كان وإنْ لم يصدق عليه فقيهاً ، كما لو كان عالماً ، فإنَّ الآية لا دلالة فيها علىٰ هكذا إطلاق أبداً ، بل إنَّ متعلَّق وجوب التَّحذُّر (الحذر) مقيد الحصول بإنذار مَنْ صدق عليه عنوان الفقيه فقط . فما ذهب إليه آية الله الخوئي ﷺ من أنَّ آية النَّفر غير ظاهرة في حصر وجوب الحذر عند إنذار الفقيه فقط ، دون إنذار العالم الَّذي لا يصدق عليه عنوان الفقيه غير صحيح .

ثمَّ إنَّ وجوب الحذر عند إنذار المنذِر الفقيه ، يعني أنَّ الفقيه حُجَّة ، وإلَّا فلا

١ـ سورة النَّمل (٢٧) ، الآية : ٤٦ .

٢ـ سورة المنافقون (٦٣) ، الآية : ١٠ .

٣ـ انظر : ابن هشام ، مغني اللَّبيب عن كتب الأعاريب ، ج ١ ، ص ٢٩٥ .

معنىٰ لوجوب الحذر عند إنذاره ، ومادام حُجَّة فيجب الأخذ بقوله وترتُّب الأثر المطلوب عند إنذاره ؛ وعليه أنَّ آية النَّفر دلَّت علىٰ أنَّ الحذر لا يجب إلَّا عند إنذار المنذِر الفقيه فقط لحُجِّيَّته ، وأمّا عند إنذار المنذِر غير الفقيه فلا يجب الحذر . وقد بيَّنا في أوَّل البحث أنَّ عنوان الفقية الوارد في لسان الأدلَّة ، والتي منها آية النَّفر صادق علىٰ المتجزِّي الَّذي استنبط جملة وافية معتداً بها من الأحكام .

فتحصَّل : أنَّ آية النَّفر تعطي الحُجِّيَّة لمَنْ صدق عليه عنوان الفقيه ، والمجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط جملة وافية معتداً بها من الأحكام ، يصدق عليه العنوان المذكور ؛ فهو إذنْ حُجَّة ، يجوز الرجوع إليه وتقليده . وأمّا المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط حكماً أو حكمَينِ فلا يجوز الرجوع إليه ؛ لعدم صدق عنوان الفقيه عليه ؛ ولذا تكون آية النَّفر من الأدلَّة الرّادعة للسِّيرة العقلائيَّة التي لا تمنع من الرجوع إلى المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط الشَّيء اليسير جدّاً .

وأمّا ردع السِّيرة العقلائيَّة من السنَّة ، فمثل : مقبولة عمر بن حنظلة ، حيث ورد فيها :

« يَنظُرانِ (إلىٰ) مَنْ كَانَ مِنْكُم مِمَّنْ قَدْ رَوَىٰ حَدِيثَنا ونَظَرَ في حَلالِنا وَحرامِنا وَعَرَفَ أحْكَامَنا ، فلْيَرضَوا بِهِ حَكَماً ، فإنِّي قَدْ جَعَلتُهُ عَلَيكُمْ حَاكِماً »[1].

وقد أورد آية الله السيد الخوئي ﷺ على هذه المقبولة في المقام عدَّة إيرادات[2] منها :

١ـ الكُليني ، أُصول الكافي : كتاب فضل العلم ، باب اختلاف الحديث ، الحديث ١٠ .

٢ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

أوّلاً : أنَّ الرّواية ضعيفة السَّند لعدم توثيق عمر بن حنظلة ، وما ورد في توثيقه أيضاً ضعيف . ولكن علىٰ ما حقَّقناه نحن في محلِّه وجدنا أنَّ السَّند ليس ضعيفاً بل قويّاً ، ولا يحتاج في رفع ضعف السَّند توثيق الرّاوي ، بل يكفي عدم ورود جرح فيه ، وأما الرّواية التي وردت في توثيق عمر بن حنظلة نقلها الشَّيخ الطُّوسي ﷺ[١] ضعيفة السَّند بيزيد بن خليفة ، ولكن هذه الرّواية ليست هي المأخذ في توثيق عمر بن حنظلة ، ولقد فصَّلنا البحث عن توثيقه في كتابنا : بحوث استدلاليَّة في ولاية الفقيه فراجع[٢] ، فقوله « وما ورد في توثيقه أيضاً ضعيف » غير سديد .

ثانياً : أنَّ المقبولة معارضة في نفس موردها بحسنة أبي خديجة سالم بن مكرم الجمّال ، في حين أنَّ حسنة أبي خديجة موردها القضاء ، والمقبولة موردها الحكومة والولاية كما حقَّقناه أيضاً فلاحظ[٣] .

ثالثاً : أنَّ آية الله الخوئي ﷺ نسب نقل كلمة : (قضائنا) المذكورة في رواية أبي خديجة ـ كما يدَّعي السيد الخوئي ـ إلىٰ الشَّيخ الصَّدوق ﷺ في كتابه : مَن لا يحضره الفقيه ، ورتَّب نتيجة علىٰ أساس هذه الكلمة ، ولكن الشَّيخ الصَّدوق لم ينقل هذه الكلمة في الرّواية المذكورة ، بل ما نقله هو كلمة : (قضايانا)[٤] والقضايا لا تنحصر في القضاء فقط .

١ـ الشَّيخ الطُّوسي ، تهذيب الأحكام ، ج ٢ ، ص ٢٠ ، باب أوقات الصَّلاة وعلامة كل وقت منها ، الحديث رقم : ٥٦ .

٢ـ الشَّيخ الدُّكتور عباس السَّلامي : بحوث استدلاليَّة في ولاية الفقيه ، الفصل الخامس ، الدَّليل الرّوائي الأوَّل : ترجمة حال عمر بن حنظلة البكري الكوفي ، ص ١٩١ .

٣ـ المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

٤ـ الشَّيخ الصَّدوق ، مَن لا يحضره الفقيه ، ج ٣ ، كتاب : القضايا والأحكام ، باب (٣١٥) : من يجوز التَّحاكم إليه ومن لا يجوز ، الحديث رقم : ١ .

والخلاصة : أنَّ ما أورده السيد الخوئي بخصوص مقبولة عمر بن حنظلة مما لا يمكن المساعدة عليه .

إذا عرفنا ذلك فنقول : في هذا المقطع من الرِّواية ورد أمرانِ هما :

أوَّلاً : الجمع المضاف : « **أحْكَامَنا** » .

ثانياً : المصدر المضاف : « **حَدِيثَنا** » .

إنَّ كلا الأمرينِ يفيدانِ العموم ، فالرواية فيها دلالة علىٰ أنَّ المرجوع إليه لابُدَّ أنْ يكون مجتهداً مطلقاً مستنبطاً للأحكام علىٰ نحو الموجبة الكليَّة .

هذا ولكن مع أنَّ ما دلَّ علىٰ العموم في هذا المقطع من الرواية صالح لإفادة العموم في حدِّ نفسه ، إلَّا أنَّ المنع من الرجوع إلىٰ حكام وسلاطين الجور يمنع من إرادة العموم ؛ لأنَّ الرواية ليست بصدد بيان شروط المرجوع إليه ، وأنَّه يُشترَط فيه معرفة كلِّ الأحكام أو بعضها ، وإنَّما الغرض منها هو إرجاع الشِّيعة إلىٰ مَنْ عرف حلالهم وحرامهم وعرف أحكامهم ، ومنعهم عن مراجعة أولئك الَّذين يفتون بآرائهم وأقيستهم الباطلة ، وهذا يمنع من إرادة العموم .

ثمَّ إنَّ الرواية قائمة على المحاورات العرفيَّة ، وقوله عليه السلام « **عَرَفَ أحْكَامَنا** » صادق عرفاً علىٰ مَنْ عرف من أحكامهم جملة وافية معتدّاً بها ، بحيث تفي بالغرض المطلوب ؛ وعلىٰ هذا تبيَّن أنَّ الَّذي تجوز مراجعته هو المجتهد الَّذي استنبط جملة وافية معتدّاً بها من الأحكام ، لا الَّذي استنبط مسألة أو مسألتَينِ ؛ وعليه فإنَّ هذه الرِّواية من الأدلَّة الرّادعة للسِّيرة العقلائيَّة التي لا تمنع من التقليد والرجوع إلى المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط الشَّيء اليسير جدّاً .

فتحصَّل : أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة المانعة من تقليد المجتهد المتجزِّي ، الَّذي استنبط أحكاماً قليلة جدّاً رادعة للسِّيرة العقلائيَّة التي تُجيز تقليد مَنْ استنبط

حكماً أو حكمَينِ ، فيكون التمسُّك إذنْ في المقام بالأدلَّة اللَّفظيَّة ، وهي لا تمنع من الرجوع ومن تقليد المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط بالفعل جملة وافية معتدّاً بـها من الأحكام في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجرئيَّة .

ثمَّ ليُعلم هنا أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة لا تُرجِع إلّا إلىٰ من هو حجَّة وهذا ما يقر به آية الله الخوئي أيضاً ، بينما السِّيرة العقلائيَّة تُرجِع إلىٰ من هو حجَّة وإلىٰ من هو غير حجَّة ، حيث إنَّها تُرجع إلى العالم بالمسألة المرجوع فيها إليه ، سواء أكـان علمه بها عن نظر واجتهاد ـ كالمجتهد المطلق والمجتهد المتجزى الَّذي استنبط جملة وافية من الأحكام أو الَّذي استنبط مسائل طفيفة ـ أم عن تقليد ، فدائرة السِّيرة العقلائيَّة في المقام أوسع من دائرة الأدلَّة اللَّفظيَّة ، ومادامت الأدلَّة اللَّفظيَّة لا تُرجِع إلىٰ من هو حجَّة فقط ، والسِّيرة العقلائيَّة تُرجِع إلىٰ من هو حـجَّة وإلىٰ من هو غير حجَّة ، فكيف يمكن القول أنَّ الأدلة اللَّفظيَّة غير رادعة للسِّيرة العقلائيَّة في المقام ؟!

والخلاصة : أنَّ الأدلَّة اللَّفظيَّة رادعة عن السِّيرة العقلائيَّة ؛ وعليه يتحصَّل عندنا عدم جواز الرُّجوع إلى المجتهد المتجزِّي الَّذي استنبط مسائل طفيفة جدّاً ، بل يجب الرُّجوع في أخذ الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة إلىٰ مَن يصدق عليه عنوان الفقيه ، وهذا إمّا أنْ يكون مجتهداً مطلقاً أو مجتهداً متجزِّياً ، قداستنبط جملة وافية من الأحكام ؛ وما ذلك إلّالحجيَّتهما .

هذا تمام البحث عن حكم تقليد المُتجزِّي علىٰ نحو مَفاد كان النّاقصة ، بل تمام البحث عن الاجتهاد التَّجزِّي .

النـّحو الثّاني : الاجتهادُ المُطلَق

المراد من الاجتهاد المطلق هو : التّمكُّن من استنباط الحكم الشّرعي الفرعي من المدارك المُقرَّرة بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليّة ، وهذا التّمكُّن لا يتحقّق إلّا عن ملكة ، والشّخص المتمكِّن والمقتدر من ذلك يُسمّىٰ المجتهد المطلق ؛ لتلبُّسه بالاجتهاد المطلق بالفعل . وما نريد البحث عنه هنا هو رجوع المجتهد المطلق إلىٰ فتوىٰ غيره ؛ للاستناد إليها في مقام الامتثال ، فهل يجوز له تقليد غيره أو لا يجوز له ذلك ؟

إنّ الرجوع إلىٰ الغير مشروع لغير المتمكِّن من الاستنباط ، أي : مَنْ ليس عنده ملكة الاستنباط بالفعل ، أمّا صاحب ملكة الاستنباط ـ سواء أكان ذا ملكة قويّة جدّاً يقتدر بها علىٰ استنباط الأحكام بنحو الموجبة الكليّة ، أم ذا ملكة ضعيفة يقتدر بها علىٰ استنباط بعض الأحكام بنحو الموجبة الجُزئيّة ـ فليس موضوعاً لأدلّة الرجوع إلى الغير ؛ لأنّ موضوعها هو مَنْ لم يتمكّن من استنباط الحكم الشّرعي الفرعي علىٰ نحو السّالبة الكليّة بالفعل ، فأدلة الرُّجوع إلى الغير مختصّة بمَنْ لم يتمكّن من تحصيل الحُجّة واستنباط الحكم الشّرعي واستخراجه منها ، فيكون صاحب الملكة خارجاً عن تلك الأدلّة تخصُّصاً وموضوعاً ؛ لتمكُّنه من تحصيل الحُجّة وتطبيقها ؛ فيحرم عليه تقليد غيره ؛ لأنّ له في المسألة التي يريد تقليد الغير بها نظر ، ونظره حاصل عن حُجّة ، وأمّا غيره فلا يخلو من إحدىٰ حالات ثلاثة ، هي :

أوّلاً : أنْ يوافقه المجتهد المطلق في المسألة المرجوع فيها نظراً .

ثانياً : أنْ يُخالفه فيها نظراً .

ثالثاً : ليس له فيها نظر أصلاً .

فإنْ كان للغير الَّذي يريد صاحب ملكة الاستنباط الرجوع إليه نظر موافق لنظره ، فهو بالأحرىٰ في مقام الامتثال قد عمل بنظره لا بنظر غيره .

وإنْ كان نظر الغير في المسألة المرجوع فيها مخالِف لنظر صاحب ملكة الاستنباط فيحرم عليه العمل بنظر غيره ؛ لأنَّ نظر الغير ليس حُجَّة عليه ، بل الحُجَّة هو نظر نفسه .

وإنْ لم يكن للغير نظر في المسألة المرجوع فيها فالقضيَّة تكون سالبة بانتفاء الموضوع .

وعلىٰ أيِّ حال أنَّ الأدلَّة توجب علىٰ صاحب ملكة الاستنباط اتِّباع نظره وعلمه ـ سواء أكان علمه علماً وجدانيّاً ، أم مستنداً إلى الأدلَّة والحُجج ـ ولا يكون من مصاديق موضوع أدلَّة الرجوع ؛ لاختصاصها بمَنْ لم يتمكَّن من تحصيل الحُجَّة والاستنباط منها ؛ للوصول إلىٰ معرفة الحكم الشَّرعي ؛ وعلى هذا يَحرم عليه الرجوع إلى الغير وتقليده في المسائل التي استنبطها بالفعل أو المتمكِّن من استنباطها .

هذا ويبقىٰ الكلام عن تصدِّي المجتهد المطلق للقضاء ونفوذ ولايته وحاكميَّته ، وسيأتي ذلك في الأبحاث اللَّاحقة إنْ شاء الله تعالىٰ .

الفصل الرّابع

التَّخطئةُ والتَّصويب

يقع الكلام هنا في عدَّة جهات ، هي :

الجهة الأولىٰ : التَّخطئةُ والتَّصويب في اللُّغةِ والاصطلاح

التَّخطئةُ لُغةً

التَّخطئة علىٰ وزن تَفْعِلَة ؛ لأنَّ ماضيَّه علىٰ وزن فَعَّلَ (خَطَّأَ) ، وكلُّ ما كان علىٰ هذا الوزن فله ثلاث حالات ، هي :

الحالة الأولىٰ : أنْ يكون صحيحاً ، وحينئذٍ يكون له مصدران ، هما :

آ ـ مصدر علىٰ وزن (**تَفْعِيل**) ، نحو : قدَّسَ تقديساً .

ب ـ مصدر علىٰ وزن (**فِعَّال**) ، نحو : كذَّب كِذَّاباً .

الحالة الثّانية : أنْ يكون معتلّاً ، وليس له إلّا مصدر واحد ، علىٰ وزن (**تَفْعِلة**) ، نحو : زكَّىٰ تزكيةً .

الحالة الثّالثة : أنْ يكون مهموزاً ، وحينئذٍ يكون له مصدران ، هما :

آ ـ مصدر على وزن (تَفْعِيل) ، نحو : جزَّأ تجزيئاً ، نبَّأ تنبيئاً ، خطَّأ تخطيئاً .

ب ـ مصدر على وزن (تَفْعِلة) ، نحو : جزَّأ تجزئةً ، نبَّأ تنبئةً ، خطَّأ تخطئةً[1].

فالتَّخطئة على وزن تَفْعِلَة ، وهي : مصدر الفعل الماضي خَطَّأَ (فَعَّلَ) ، وما ينبغي ذكره هنا ، هو أنَّ المراد من التَّخطئة هي : التَّخطئة المشتقَّة من الخَطَأ ، لا من الخِطء ولا من الخَطاء ، وإنْ كان كلاهما ضدَّ الصَّواب ، إلَّا أنَّ الخَطَأ يقع عن غير عمد ، والخِطء والخَطاء يقعانِ عن عمد ، والأوَّل (الخَطأ) هو مورد البحث هنا دون الثّاني (الخِطء) والثّالث (الخَطاء) ؛ يقول ابن منظور :

« الخَطَأُ والخَطاءُ ضدُّ الصَّوابِ ... وخَطَّأَهُ تَخْطِئةً وتَخْطِيئاً : نَسَبَهُ إلى الخَطأ ... والخَطأُ : ما لمْ يُتعمَّدْ ، والخِطْءُ : ما تُعمِّدَ ؛ وفي الحديث : " قَتلُ الخَطأ ديَتُهُ كذا وكذا ، هَوَ ضدُّ العَمْدِ ... .

وقيل : خَطِيءَ إذا تعمَّدَ ، وأخْطَأَ إذا لمْ يَتعمَّدْ . ويُقالُ : لِمَنْ أرادَ شَيئاً فَفَعَلَ غَيرَهُ ، أو فَعَلَ غَيرَ الصَّوابِ أخْطَأَ ... قالَ المُنذريُّ : سمعتُ أبا الهيثم يَقولُ : خَطِئْتُ : لِما صَنَعْتَهَ عَمداً وهوَ الذَّنبُ ، وأخْطَأتُ : لِما صَنعْتَهَ خَطأً غَيرَ عَمْدٍ . قالَ : والخَطأُ ـ مَهمُوزٌ مَقصُورٌ ـ : اسمٌ منْ أخْطأتُ خَطأً وإخْطاءً »[2].

١ـ فيما يلي تلخيص لمصادر الفعل الماضي ، الَّذي يكون على وزن : فَعَّلَ .

فَعَّلَ
- ١ـ صحيح : له مصدران : ١ـ تَفْعِيل : (قدَّسَ تَقْدِيساً) ٢ـ فِعَّال : (كَذَّب كِذَّاباً) .
- ٢ـ معتل : له مصدر واحد : تَفْعِلة : (زكَّى تَزْكِية) .
- ٣ـ مهموز : له مصدران : ١ـ تَفْعِيل : (جَزَّأ تَجْزِيئاً) ـ (خَطَّأ تَخْطِيئاً) .
  ٢ـ تَفْعِلة : (جَزَّأ تَجْزِئةً) ـ (خَطَّأ تَخْطِئةً) .

٢ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (خَطَأَ) .

التَّخطئةُ اصطلاحاً

التَّخطئة في الاصطلاح هي :

أنْ يكون للحكم ، أو لموضوع الحكم وجود واقعي محفوظ ، قـدْ يُـخطئُهُ المُجتهدُ المُريدُ الوصولِ إليهِ ، بطريقٍ مُعتبَرٍ منْ علمٍ أو أمارةٍ ، وقدْ يُصيبُ .

التَّصويبُ لُغةً

التَّصويب من باب : تَفْعِيل ؛ لأنَّ ماضيَّه : صَوَّبَ ، علىٰ وزن فَعَّلَ ، وكلُّ ما كان ماضيُّه علـىٰ وزن فَعَّلَ وهو صحيح غير مُعتلٍّ ، فمصدره يكون عـلىٰ وزن تَفْعِيل ، كقوله تعالىٰ : ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسىٰ تكْلِيماً ﴾[1] ، أو علىٰ وزن فِعّال ، كقوله تعالىٰ : ﴿ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَّاباً ﴾[2] ، أو علىٰ وزن فِعال ، كقوله تعالىٰ ـ عـلىٰ قراءة أُخرىٰ ـ : ﴿ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَاباً ﴾[2] .

والتَّصويب : مصدر الفعل الماضي صَوَّبَ ، من الصَّواب المـقابل للـخطأ تقابُل الضِّدَّينِ ؛ يقول ابن منظور :

«والصَّوابُ : ضِدُّ الخَطَأ . وصَوَّبَهُ : قالَ لهُ : أصْبتَ . وأصابَ : جاءَ بالصَّوابِ ... وفي حديثِ أبي وائلٍ : كانَ يُسألُ عـنِ التَّـفسيرِ ، فَيقولُ : " أصابَ اللهُ الَّذي أرادَ ، يعني : أرادَ اللهُ الَّذي أرادَ ؛ وأصلُهُ منَ الصَّوابِ ، وهوَ ضِدُّ الخَطَأ ... قالَ الأصمعيُّ : يُقالُ : أصابَ

١ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية : ١٦٤ .

٢ـ سورة النبأ (٧٨) ، الآية : ٢٨ .

فُلانٌ الصَّوابَ فأخطأَ الجَوابَ " ، معناهُ أنَّهُ قَصَدَ قَصْدَ الصَّوابِ وأرادهُ ، فأخَطَأَ مُرادُهُ ، ولم يَعمدِ الخطأَ ولمْ يُصبْ »[1].

فتحصَّل : أنَّ التَّخطئة والتَّصويب لُغةً متقابلانِ ضدّاً ، فهما إذنْ من المعاني المتنافرة التي لا تجتمع في موضوع واحد ، ولا يتوقَّف تعقُّل أحدهما على الآخر .

التَّصويبُ اصطلاحاً

التَّصويب في الاصطلاح هو :
عبارة عن تبعيَّة واقع الشَّيء لِما أدّىٰ إليه الطَّريق المُعتَبر .

الجهة الثّانية : مَواردُ التَّخطئةِ والتَّصويب

إنَّ مدار التَّخطئة والتَّصويب في الأُمور الاعتباريَّة الشَّرعيَّة هو ما كان منها طريق الىٰ الواقع ، وعلىٰ هذا فإنَّ الموضوع الشَّرعي والحكم الشَّرعي يُلحظ فيهما التَّخطئة والتَّصويب ؛ لأنَّهما طريقانِ الىٰ الواقع ، علىٰ خلاف الأُصول العمليَّة ؛ فلأنَّها ليست طُرُقاً إليه لا يُلحظ فيها التَّخطئة والتَّصويب .

أمّا الموضوع الشَّرعي فمادام له واقع و وعاء محفوظ فيه فإنَّ التَّخطئة تُتصوَّر فيه ؛ لأنَّ الطَّريق إليه قد يصيبه وقد يخطئه . وأمّا التَّصويب فلا يُتصوَّر فيه ؛ لأنَّ الموضوع الشَّرعي لا يتغيَّر وفق ما أدّىٰ إليه الطَّريق كالغناء والصَّلاة مثلاً .

وأمّا الحكم الشَّرعي فبحث التَّخطئة والتَّصويب ينبسط فيه تارة عن الحكم الشَّرعي الواقعي ، وأُخرىٰ عن الحكم الشَّرعي الظّاهري .

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (صَوَبَ) .

المورد الأوَّل : التَّخطئة والتَّصويب في الأحكام الواقعيَّة

إنَّ التَّخطئة في الحكم الواقعي متوقِّفة علىٰ وجود واقع يحفظ ذلك الحكم ، فإذا كان للحكم الواقعي وعاء محفوظ فيه ، فحينئذٍ يُمكن أنْ نتصوَّر التَّخطئة فيه ، وأنَّ الطَّريق إليه قد يخطئه .

وأمّا التَّصويب في الأحكام الواقعيَّة فهي مقالة الأشاعرة والمعتزلة ، حيث نُسِب إليهم التَّصويب في المسائل التي لا نصَّ عليها ، ولكنَّهما اختلفا في تفسيره والمراد منه ، فهما وإنِ اتَّحدا بمبدئيَّة التَّصويب إلَّا أنَّهما اختلفا فيه مضموناً ؛ وعليه يكون التَّصويب علىٰ ضربَينِ ، هما :

أوَّلاً : التَّصويبُ الأشعري

نُسبَ إلى الأشاعرة القول بأنَّ التَّصويب وارد في الأحكام الواقعيَّة ، ويراد به أنَّ قيام الطُّرُق والأمارات هي السَّبب لحدوث الملاك في مؤدّاها من مصلحة أو مفسدة المستتبع لجعل الحكم ، فلا حكم واقعيّاً قبل قيام الأمارة ، وهذا يعني أنَّ الأحكام الواقعيَّة تابعة لآراء المجتهدين ، وأنَّ الحكم الواقعي متأخِّر التَّشريع عن قيام الأمارة عليه .

مناقشةُ التَّصويبِ الأشعري

يمكن مناقشة التَّصويب الأشعري من عدَّة وجوه ، منها :

أوَّلاً : أنَّ هذا المعنىٰ الَّذي تبنته الأشاعرة للتَّصويب ـ إنْ صحَّت نسبته

إليهم ـ يعني أنَّ الله تعالىٰ لم يُشرِّع أحكاماً علىٰ نحو السّالبة الكليَّة أو الجزئيَّة ، وإنَّما يتمُّ تشريع الحكم بعد قيام الأمارة ، وتشريعه بعد قيام الأمارة يكون علىٰ وفق ما توصَّل إليه نظر المجتهد من الأمارة ، وحينئذٍ يكون المشرِّع هو المجتهد ، وهذا باطل من وجوه ، منها :

١ـ أنَّ القرآن ينصُّ علىٰ أنَّ المشرِّع هو الله تعالىٰ ، كقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ :

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحاً وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾[1].

إنَّ صلاحيَّة التَّشريع أصالةً منحصرة بالله تعالىٰ ، وللمعصوم عليه السلام ـ نبيّاً كان أم إماماً ـ بإذن منه تعالىٰ ، فالمعصوم يتولّىٰ ـ إضافةً إلىٰ تنفيذ الأحكام المشرَّعة من قبل الله ـ إبلاغَ الشَّريعة ، وتبيينَ مقيِّدات ومخصِّصاتِ الأحكام الشَّرعيَّة ، والقوانينِ الإلـٰهيَّة . وله أيضاً صلاحيَّة التَّشريع كما في إضافة ركعتَينِ لصلاة الظُّهر والعصر ، فإنَّ الله تعالىٰ شرع لكلٍّ منهما ركعتينِ ، ولكنَّ الرَّسول صلى الله عليه وآله شرع إضافة ركعتينِ أُخرتَينِ لكلٍّ منهما .

وأمّا المجتهد فتقعُ دائرة صلاحيَّته في حُدود كشف الأحكامِ المشرَّعة من قبل الله تعالىٰ واستنباطها من مداركها المقرَّرة في عملية الاستنباط ، وتنفيذ تلك الأحكام ؛ لكي لا تتعطَّل حدود الله تعالىٰ ؛ وبناءً علىٰ ذلك فـإنَّه لا يُضاف أو يُنقَص حُكمٌ منَ الأحكامِ الإلـٰهيَّة بواسطةِ الفقيهِ أبداً . وإذا رأينا في حالات معيَّنة حُكماً صادراً من مجتهد ، مُقدَّماً علىٰ حِليَّة حلال أو حرمة حرام ، فإنَّ ذلك ليس من باب التَّشريع والتَّقنين ، وليس من باب تقييد أو تخصيص الحُكم الإلـٰهي ،

١ـ سورة الشُّورىٰ (٤٢) ، الآية : ١٣ .

وإنَّما هو منْ باب حكومة بعض أدلَّة الأحكام الإلـهيَّة علىٰ أدلَّة البعض الآخر ، فدائرة الاجتهاد لا تسع لتشريع الأحكام وتقنينها مطلقاً ، فهي ليست تشريعيَّة ولا تقنينيَّة ، بل هي كاشفة عمّا تمَّ تشريعه وتقنينه من قبل الله تعالىٰ ؛ وعليه فالمجتهد لا ينتهج في دائرة الاجتهاد منهج التَّشريع والتَّأسيس للأحكام ، بل أنَّ دائرة الاجتهاد هي دائرة التَّجسُّس عن القانون الإلـهي ، والكشف عن الأحكام المشرَّعة من قبل الله تعالىٰ في مرحلة الثُّبوت ، بواسطة ما وصل إلى المجتهد من الأدلَّة الإثباتيَّة .

٢ـ يلزم من تصويب الأشعري أمرانِ ، هما :

آ ـ إنَّ الدِّين غير تام التَّشريع ، مع أنَّ القرآن ينصُّ علىٰ أنَّ الدِّين قد تمَّ تشريعه وكمل ، كقوله تعالىٰ :

﴿ اليومَ أكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمُ ٱلإِسْلامَ دِيْناً ﴾[1].

ب ـ أنَّ دور المجتهد دور استكمالي واستدراكي علىٰ الله تعالىٰ ، في حين أنَّ دور المجتهد في دائرة الاجتهاد هو دور الكشف عن الشَّريعة وفق طرُق عمليات الاستنباط وأساليبها ، لا دور استكمال الشَّريعة واستدراكها .

ثانياً : أنَّ الأمارة متقوِّمة بأمرينِ ، هما :

١ـ وجود كاشفيَّة ناقصة فيها ، وهذا الأمر ذاتيٌّ في الأمارة .

٢ـ إمضائها من قِبل الشّارع بنحوٍ يجعل كشفها تامّاً في عالَم التشريع ، وهذا الأمر عرَضيٌّ علىٰ الأمارة ؛ وعليه فالأمارة فيها جهة كشف ؛ والشّارع المقدَّس ما

١ـ سورة المائدة (٥) ، الآية : ٣ .

جعل الحُجيَّة لها إلَّا لجهة كشفها ، فلو لم يكن هناك حكم واقعيٌّ قبل قيام الأمارة ، فالأمارة تكشف عن أيِّ شيء ، وتحكي عن أيِّ شيء ؟ وهل هناك كشف من دون مكشوف ؟!

إنَّ التَّصويب الأشعري لا مُحالة يؤدِّي إلىٰ إنكار كاشفيَّة الأمارة شعر الأشعريُّون بذلك أم لم يشعروا .

ثالثاً : يلزم من التَّصويب الأشعري اختصاص الأحكام بمَنْ قامت عنده الأمارة ، وهو باطل .

بيان ذلك : إنَّنا لو قلنا بمقالة الأشعريين : من أنَّه لا حكم واقعي وراء الأمارة ، وإنما هي سبب لحدوث المصلحة في مؤدّاها ، المستتبع لجعل الحكم علىٰ طبقها ، للزم منه أنْ يكون هذا الحكم المجعول علىٰ طبقها مختصٌّ بمَنْ قامت عنده تلك الأمارة ، وأمّا مَنْ لم تقُم عنده ، فإنَّ الحكم المجعول علىٰ طبقها لا يثبت بعهدته ، وهذا يعني أنَّ الأحكام مختصَّة بالعالِمين بها فقط ، أي : بمَنْ قامت عنده تلك الأمارة ، وهو باطل ؛ لأنَّه من أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم وهذا يستلزم الدَّور بالبيان التالي :

إنَّ العلم بالحكم متأخِّر عن الحكم و واقع في طوله ، فالعلم إذنْ متوقِّف التَّحقُّق على الحكم ؛ لتوقُّف كلِّ علم علىٰ معلومه . والحكم ـ حسب التَّصويب الأشعري ـ متوقِّف التَّحقُّق والجعل علىٰ العلم به ؛ لأنَّ الحكم عندهم يُجعَل علىٰ طبق ما أدَّت إليه الأمارة ، فيكون العلم بالحكم متوقِّف على الحكم ، والحكم متوقِّف التَّحقُّق على العلم به من خلال الأمارة وهذا دور ، وهو باطل .

رابعاً : إنَّ توقُّف جعل الحكم علىٰ قيام الأمارة يلزم منه الدَّور ، وبيانه :

إنَّ الأمارة كاشفة عن الحكم فهي متوقِّفة عليه ، لتوقُّف كلِّ كاشف على

مكشوفه . والحكم ـ حسب التَّصويب الأشعري ـ مُسبَّب عن الأمارة ومتولِّد منها ، فهو متوقِّف التَّحقُّق عليها ، لتوقُّف كلِّ مُسبَّب علىٰ سببه ، وعلىٰ هذا تكون الأمارة متوقِّفة علىٰ الحكم ، والحكم متوقِّف علىٰ الأمارة ، وهذا من الدَّور الصَّريح وهو باطل .

والمحصَّل : أنَّ التَّصويب التي قالت به الأشاعرة ـ إنْ صحَّتْ نسبته إليهم ـ باطل لا يمكن التَّمسُّك به .

ثانياً : التَّصويبُ المعتزلي

ذهبت المعتزلة إلى التَّصويب أيضاً كالأشاعرة ، ولكنَّهم اختلفوا معهم في المضمون ، حيث إنَّ المعتزلة تعتقد بأنَّ لكلِّ موضوع من الموضوعات ، أو فعل من الأفعال الاقتضائيَّة مصلحة أو مفسدة في الواقع ، ولكلٍّ من هذه الموضوعات والأفعال أحكاماً ، جُعِلَتْ علىٰ وفق ما اقتضته من الملاك ،مصلحة كان أم مفسدة ، سواء في ذلك العالِم والجاهل ، ولكن إذا تفحَّص الجاهل وأصاب الواقع فبها ، وإذا أخطأ الواقع بأنْ قامت الأمارة عنده علىٰ خلافه ، فإنَّ الواقع لا يزول إلَّا أنَّ قيامها يكون سبباً لحدوث ملاك فيما أدَّتْ إليه أقوىٰ ممّا فيه من المصلحة الواقعيَّة ؛ وعليه يكون الحكم الفعلي الثّابت في عُهدة المكلَّف هو ما جُعِل علىٰ طبق ما أدَّتْ إليه الأمارة من ملاك .

وأمّا الحكم الواقعي فتتخلّىٰ عنه الفعليَّة ويكون صورياً وإنشائيّاً ؛ وعلىٰ هذا فالَّذي لم تقُم عنده الأمارة لم يكن حكم فعلي بحقِّه .

المورد الثاني : التَّخطئة والتَّصويب في الأحكام الظّاهريَّة

الحكم الظّاهري هو : ما أُخِذ في موضوعه الشَّك في حكم شرعي سابق ، وله مرحلتانِ ، هما :

أوَّلاً : مرحلةُ الجعل

المراد من مرحلة الجعل هي : مرحلة جعل الحكم علىٰ موضوعه بنحو القضيَّة الحقيقيَّة لا الخارجيَّة ؛ فإنَّ الحكم حين تشريعه يؤخَذ مُقدَّر الموضوع ؛ لأنَّ الحكم عارض في القضيَّة ؛ ولا يمكن تصوُّر عارض من دون معروض ، سواء أكان موضوعه متحقِّق بالفعل ، أم غير متحقِّق .

إنَّ الحكم الظّاهري في مرحلة الجعل مادام له وعاء محفوظ فالتَّخطئة مُتصوَّرة فيه ؛ فقد يُخطأ وقد يُصاب .

وأمّا التَّصويب فلا يمكن تصوُّره في الحكم الظّاهري في مرحلة جعله ؛ لأنَّ التَّصويب فيه يستلزم اجتماع النَّقيضَينِ أو الضدَّينِ ، فمثلاً : الاستصحاب ، فقد ذهب الآخوند الخُراساني ﷺ إلىٰ حُجِّيته مطلقاً ، حيث قال :

« ثمَّ إنَّهُ لا يخفىٰ اختلافُ آراءِ الأصحابِ في حُجيَّةِ الاستصحابِ مُطلقاً ، وعدمِ حُجيَّتِهِ كذلكَ ، والتَّفصيلِ بينَ الموضوعاتِ والأحكامِ ، أو بينَ ماكانَ الشَّكُ في الرّافعِ وماكانَ في المقتضي[1] إلىٰ غيرِ ذلكَ من التَّفاصيلَ الكثيرةِ ... وإنَّما المُهمُ الاستدلالُ علىٰ ما هوَ

١ـ هذا رأي الشيخ الأنصاري ﷺ في فرائد الأصول ، ج ٢ ، ص ٥٥٨ .

المُختارُ ، وهوَ : الحُجِّيَّةُ مُطلقاً »[١].

أمّا السيد الخوئي فقد ذهب إلىٰ حُجيته في الشُّبهات الموضوعيَّة فقط ، وعدم حجيَّته في الشُّبهات الحكميَّة ؛ يقول ﷺ :

« أما على القول باختصاصِ حُجِّيَّةِ الاستصحابِ بالشُّبهاتِ الموضوعيَّةِ ، وعدمِ حُجِّيَّته في الأحكامِ الإلٰهيَّةِ كما هوَ المُختارُ »[٢].

وهنالك أقوال أُخرىٰ فصَّلتْ بين الشَّك في المقتضي والشَّك في الرّافع ، أو التَّفصيل بين الموضوعات والأحكام ، و واضح أنَّ مطابقة كلٌّ هذه الأقوال للواقع يستلزم جعل الحُجِّيَّة للاستصحاب وعدم جعلها ، وهذا جمع للمتناقضَينِ ، فلا محيص من كون أحدها هو المطابق للواقع فقط دون بقيَّة الأقوال ؛ وعليه لا يمكن تصوُّر التَّصويب في الأحكام الظّاهريَّة في مرحلة الجعل .

ثانياً : مرحلةُ المجعول

المراد من مرحلة المجعول هي : المرحلة التي يكون موضوع الحكم متحقِّقاً خارجاً ، والأحكام الظّاهريَّة في هذه المرحلة لا يُتصوَّر فيها الخطأ ولابُدَّ من الالتزام بالتَّصويب ؛ لأنَّ الواقع ـ حسب التَّصويبُ المعتزِلي ـ سوف يتغيَّر طبقاً لِما أدَّت إليه الأمارة .

١ـ المحقِّق الخراساني ، كفاية الأُصول ، فصل : في الاستصحاب ، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩ .

٢ـ محمد سرور البهسودي ، مصباح الأُصول ، تقريرات بحث الأُصول للسيد الخوئي ، ج ٢ (٤٨ من الموسوعة) ، ص ٥ .

موقفُ الأُصوليينَ الإماميَّةِ من التَّصويب

إنَّ موقف علمائنا الأُصوليين ـ أعلى الله كلمتهم ـ يختلف اتِّجاه هٰذَينِ اللَّونينِ من التَّصويب، أعني : التَّصويب الأشعري والتَّصويب المعتزلي ـ فهم وإنْ لم يقبلوهما معاً، إلَّا أنَّ موقفهم من التَّصويب المعتزلي يختلف عنه من التَّصويب الأشعري : بالبيان التّالي

الموقفُ من التَّصويبِ الأشعري

إنَّ الأُصوليين الإماميَّة يرفضون التَّصويب الأشعري رفضاً قاطعاً ولا يقبلونه بوجه ؛ لاستلزامه ما يلي :

أوَّلاً : إنَّ الله تعالىٰ لم يُشرِّع الأحكام علىٰ نحو السّالبة الكليَّة، أو الجزئيَّة. وهذا خلاف النُّصوص الدّالَّة علىٰ إكمال الدِّين وإتمام النِّعمة.

ثانياً : كون دَور المجتهد دَوراً استدراكياً واستكماليّاً، فيستدرك ما نقص من الدِّين ويُكمله بتأسيس الأحكام الشَّرعيَّة من خلال الأمارة، في حين أنَّ دَور المجتهد هو البحث عن الأحكام والكشف عنها، من خلال الأدلَّة الإثباتيَّة التي لديه ؛ لأنَّ دائرة الاجتهاد غير متَّصفة بالتَّأسيس والتَّشريع، بل هي متَّصفة بالكشف عمّا في الدِّين من الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة ؛ وعليه فهي لا تسع لغير التَّجسُّس عن الأدلَّة وكشف الأحكام منها، فالمجتهد إذن كاشف عن الأحكام بطُرُق الاستنباط وأساليبه، فدوره تحصيل الحجَّة واستنباط الأحكام الشَّرعيَّة منها، لا مؤسِّس للأحكام.

ثالثاً : سلب جهة ذاتيَّة في الأمارة وهي جهة الكشف ، فإنَّ الأمارة كاشفة عن الحكم ، فمع عدم الاعتقاد بوجود الأحكام في الواقع واللَّوح المحفوظ فالأمارة عن أيِّ شيء تكشف ، وعن أيِّ شيء تحكي ، وهل يُعقل كاشف من دون مكشوف ، وحاكٍ من غير محكي ؟!

رابعاً : يلزم من التَّصويب الأشعري الدَّور الصَّريح مرَّتَين علىٰ الأقل ، مرَّة لاستلزامه اختصاص الأحكام بالعالِمين بها دون الجاهلين ، وأُخرىٰ في توقُّف جعل الحكم علىٰ قيام الأمارة ، والدَّور باطل كما هو واضح .

وما أحسن ما أفاده المحقِّق الخراساني وآية الله الخوئي في التَّصويب الأشعري[1] حيث قالا :

« ولوْ كانَ غَرضُهُم مِنهُ الالتزامُ بإنْشاءِ الأحْكامِ عَلىٰ وُفقِ آراءِ الأعْلامِ بَعدَ الاجْتهادِ ، فَهوَ مِمّا لا يَكادُ يُعقَلُ ، فكيفَ يُتفحَّصُ عَمّا لا يَكونُ لَهُ عَينٌ ولا أثَرٌ ، أوْ يُستظَهرُ منَ الآيَةِ أوِ الخَبرِ »[1].

« أنَّه أمر غير معقول ؛ وذلك لأنَّه لو لم يكن هناك حكم مجعول واقع قبل قيام الأمارة ، فالأمارة تحكي عن أيِّ شيء ، وأنَّها تؤدِّي إلىٰ أيِّ حكم ، وهل يُعقَل الكشف عن غير مكشوف ؟! »[2].

١ـ المحقِّق الخُراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتَّقليد ، الفصل الرّابع ، ص ٥٣٦ .

٢ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ (التَّقليد) ، تقريرات بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٢٤ .

الموقفُ من التَّصويبِ المُعتزلي

إنَّ الأُصوليين الإماميَّة وإنْ لم يقبلوا التَّصويب المعتزلي ؛ لتواتر الأخبار علىٰ خلافه ، وللإجماع المنعقد علىٰ أنَّ الأمارة لا تكون مغيِّرة للواقع ، إلَّا أنَّهم يرون معقوليَّته وعدم استحالته ، فهم يقبلونه بالحمل الأوَّلي دون الحمل الشّايع ؛ يقول المُحقِّق الخُراساني ﷺ :

« فلوْ كانَ غرضُهمْ منَ التَّصويبِ هوَ الالتزامُ بإنْشاءِ أحكامٍ في الواقعِ بعددِ الآراءِ ، بأنْ تكونَ الأحكامُ المؤدِّي إليها الاجتهاداتُ أحكاماً واقعيَّةً ، كما هيَ ظاهريَّةٌ ، فهوَ وإنْ كانَ خطأً منْ جهةِ تواترِ الأخبارِ وإجماعِ أصحابِنا الأخيارِ علىٰ أنَّ لهُ ـ تَبارَكَ وتَعالىٰ ـ في كلِّ واقعةٍ حُكماً يَشتركُ فيهِ الكلُّ إلَّا أنَّهُ غيرُ مُحالٍ »[1].

وأمّا آية الله الخوئي فيقول :

« وهوَ وإنْ كانَ أمراً مَعقولاً في نفسِهِ ، فإنَّهُ لا مانعَ منْ أنْ تكونَ الأحكامُ الواقعيَّةُ الإنشائيَّةُ تتوقَّفُ فعليَّتُها علىٰ قيامِ الأمارةِ علىٰ طبقِها ، وأنْ تكونَ مُختصَّةً بالعالِمينَ بها دونَ الجاهلينَ نَظير اختصاصِ بعضِ الأحكامِ ببعضِ المكلَّفينَ دونَ بعضٍ ، كأحكامِ النِّساءِ المختصَّةِ بهنَّ دونَ الرِّجالِ . إلَّا أنَّ الإجماعَ قدِ انعقدَ علىٰ أنَّ الأمارةَ لا تكونُ مغيِّرةً للواقعِ ، ولا تمسُّ كرامتَهُ بوجهٍ »[2].

١ـ المحقِّق الخُراساني ، كفاية الأُصول ، الخاتمة : فيما يتعلَّق بالاجتهاد والتَّقليد ، الفصل الرّابع ، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٦ .

٢ـ الشيخ الغروي ، التَّنقيح : التَّقليد ، تقريرات بحث الفقه للسيد الخوئي ، ج ١ ، ص ٢٥ .

البابُ الرّابع

عَمليـةُ الاستِنـباط

* الفصلُ الأوَّل : الاستنباطُ في اللُّغة

* الفصلُ الثّاني : المدارِكُ المقرَّرةُ في عملية الاستنباط :

١ـ القرآنُ الكَريم ٢ـ سُنَّةُ المَعصومينَ ٣ـ الإجماعُ ٤ ـ العَقل

٥ ـ القياس المنصوص العلَّة

عمليَّةُ الاستنباط

قلنا فيما سبق[1] : إنَّ للاجتهاد ثلاثة أدوار ، والمجتهد ـ لكي يصل إلى الحكم الشَّرعي الفرعي ـ يمرُّ بهذه الأدوار الثلاثة وهي :

أوَّلاً : تحصيل الحُجِّيَّة .

ثانياً : تشخيص مصاديق الحُجِّيَّة .

ثالثاً : استنباط الحكم الشَّرعي من تلك المصاديق .

وقلنا : إنَّ هذه الأدوار تكون ثابتة من الحيثيَّة النَّظريَّة ، ولكن من الحيثيَّة العمليَّة ، فإنَّ الدَّور الأوَّل والثّاني ، قد يكون منطوياً عند المجتهد في بعض الحالات ، وذلك ما إذا كان المدرك هو القرآن الكريم ، فإنَّ حُجِّيَّته مفروغاً عنها ، أمّا الدَّور الثّالث (عمليَّة الاستنباط) ، فلا يكون منطوياً بأيِّ حال من الأحوال ، فلابُدَّ للمجتهد أنْ يمرَّ به في أي عملية اجتهاديَّة ، ولذا يُطلق عليها (**الاجتهاد العملي**) ، وهذا الاجتهاد العملي هو المراد به في البحث عن المؤمِّنات لتحصيل الحكم الشَّرعي ، أي : هو الاجتهاد الواقع عدلاً للاحتياط والتَّقليد ؛ لأنه به يُتوصَّل إلىٰ الحكم الشَّرعي الفرعي ، فيكون مؤمِّناً من العقاب المُحتمَل . وفيما يلي ندخل في بحث الاستنباط ، مستمدِّين العون من الله تعالىٰ .

١ـ انظر : الباب الثّالث ، الفصل الأوَّل ، الموضوع : التعريف المختار للاجتهاد ، ص ٨٩ .

الفصل الأوَّل

الاستنباطُ في اللُّغة

الاستنباط : أصله نَبَطَ علىٰ وزن : (فَعَلَ) وهو : « **الماءُ الَّذي يَخرِجُ منَ البئرِ أوَّلُ ما تُحفَرُ** »[1]، أي : نَبَعَ ؛ تقول : « **نَبَطَ الماءُ ... :نَبَعَ ،ونَبَطَ الرَّجلُ البئرَ نَبْطاً : اسْتخرجَ ماءَها** »[2].

ولفعل نَبَطَ مضارعانِ ،أحدهما : علىٰ وزن (يَفْعِل) : يَنْبِط ، وثانيهما : علىٰ وزن (يَفْعُل) : يَنْبُط ؛ فتقول : « **وقدْ نَبَطَ ماؤها يَنْبِطُ ويَنْبُطُ** »[3].

كما أنَّ له مصدران ،أحدهما : علىٰ وزن (فَعْل) ، والآخر : علىٰ وزن (فُعُول) ؛ فتقول : « **وقدْ نَبَطَ ماؤها يَنْبِطُ ويَنْبُطُ نَبْطاً ونُبُوطاً** »[4]. و « **نَبَطَ الماءُ نَبْطاً ونُبُوطاً** »[5].

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (نَبَطَ) .
٢ـ الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (نَبَطَ) .
٣ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (نَبَطَ) .
٤ـ الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (نَبَطَ) .
٥ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (نَبَطَ) .

إذنْ أصل كلمة الاستنباط فعل ثلاثي مجرَّد (نَبَطَ) ، ولكن العرب من أجل أنْ يجعلوه مزيداً فيه أجرَوا عليه قاعدة باب : إستفعال ، وذلك بأنْ يُضاف إلى الفعل الثُّلاثي المجرَّد مثل : خَرَجَ ونَبَطَ همزة مكسورة ، مع حرف سين ساكن وتاء مفتوحة ، فيكون الفعل هكذا : إسْتَخَرَجَ وإسْتَنْبَطَ ، ثمَّ تُسكَّن فاء الفعل وتُفتح عينه إنْ لم تكن مفتوحة ، فيكون الفعل هكذا : إسْتَخْرَجَ وإسْتَنْبَطَ .

ثمَّ إنَّ الفعل ٱسْتَنْبَطَ بما أنَّ أوَّله همزة وصل ، فمصدره يُبنىٰ بكسر ثالثه (حرف التّاء) ، ويُزاد ألف قبل آخره (ٱسْتِنْباط) ؛ فتقول : اسْتَنْبَطَ يسْتَنْبِطَ اسْتِنْباطاً ؛ يقول ابن عقيل :

« وإنْ كانَ أوَّلُهُ هَمزةِ وصْلٍ كُسِرَ ثالثُهُ ، وزيدَ ألفٌ قبلَ آخرِهِ ، سواءٌ أكانَ علىٰ وزنِ انْفَعَلَ ، أو افْتَعَلَ ، أو اسْتَفْعَلَ »[1].

فتحصَّل : أنَّ أصل كلمة الاستنباط فعل ثلاثي مجرَّد (نَبَطَ) ، مزيد فيه بثلاثة أحرُف ، من باب : إستفعال ، وتعني الاستخراج ؛ قال في أقرب الموارد :

« استَنبطَ الشَّيءَ : أظهَرَهُ بَعدَ خَفاءٍ واختَرَعَهُ ، واستَنبطَ منْ فُلانٍ خَيراً : استَخرَجَهُ »[2].

يقول ابن منظور :

« الاستنباطُ : الاستخراجُ . واسْتَنْبَطَ الفقيهُ : إذا استخرَجَ الفقهَ الباطنَ باجتهادِهِ وفهمِهِ ؛ قالَ اللهُ ـ عزَّ وجلَّ ـ ﴿لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[3] ؛ قالَ الزَّجّاجُ : معنىٰ يَستنبِطونَهُ في اللُّغةِ

١ـ ابن عقيل ، الشَّرح ، ج ٢ ، ص ١٣٠ .
٢ـ الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (نَبَطَ) .
٣ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية : ٨٣ .

يَستخرِجونَهُ ،وأصلُهُ من النَّبَطِ »[١].

إذنْ الاستنباط لُغة هو : الاستخراج ، ونفس هذا المعنىٰ هو المراد في علمَي الفقه والأُصول ، فليس هناك معنىً اصطلاحي خاص للاستنباط .

سعة دائرة معنى الاستنباط

قنا : إنَّ الاستنباط ليس له معنىً اصطلاحي خاص ، بل استُعمِل في علمَي الفقه والأُصول بالمعنى اللُّغوي له وهو : الاستخراج ، نعم في علمَي الفقه والأُصول لم يُستعمل الاستنباط باستخراج كلِّ شيء بل اخُتصَّ لفظ الاستنباط فيهما باستخراج الحكم الشَّرعي الفرعي والموضوعات المستنبطة فقط ، فالاختلاف بين الاستنباط الدّائر في لسان اللُّغة ، وبين الاستنباط في علمَي الفقه والأُصول ليس بالمعنىٰ ، بل هو في المورد ، فبينما الاستنباط في لسان اللُّغة عام يُطلق علىٰ استخراج أيِّ شيء ، يكون الاستنباط في علمَي الفقه والأُصول مختص باستخراج الحكم الشَّرعي الفرعي والموضوعات المستنبطة فقط ؛ وعليه يكون الاستنباط بلحاظ سعة دائرته وضيقها ذا معنيَينِ ، هما :

أوَّلاً : الاستنباط بالمعنى الأعم : وهو المعنى العام للاستخراج ، الشّامل لاستخراج كلِّ شيء .

ثانياً : الاستنباط بالمعنى الأخص : وهو المعنى المختص باستخراج الحكم الشَّرعي الفرعي من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط . وهذا المعنىٰ للاستنباط هو المراد في علمَي الفقه والأُصول ، فحينما يَرِد لفظ الاستنباط علىٰ

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (نَبَطَ) .

ألسنة العلماء والفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ فإنَّ المراد به هو الاستنباط بالمعنى الأخص ، المختص باستخراج الحكم الشَّرعي الفرعي والموضوعات المستنبطة من المدارك المقرَّرة ؛ وعليه فإنَّ إطلاق الاستنباط على استخراج الأحكام الشَّرعيَّة الأُصوليَّة وما يرجع إليها من أدلتها ليس استنباطاً بالمعنى الأخص ، بل هو استنباط بالمعنى الأعم ؛ لاختصاص المعنى الأخص للاستنباط باستخراج الحكم الشَّرعي الفرعي والموضوعات المستنبطة فقط .

الفصل الثّاني

المدارِكُ المقرَّرةُ في عمليةِ الاستنباط

التَّرتُّبُ الطُّوليُّ بينَ مدارِكِ الاستنباط

إنَّ المجتهد عند إجرائه لعملية الاستنباط يواجه عدَّة مدارك شرعيَّة ، هي :

١ـ القرآن الكريم

٢ـ سُنَّة المعصومين عليهم السلام

٣ـ الإجماع

٤ـ العقل

٥ـ القياس المنصوص العلَّة ـ على بعض الآراء ـ

ونقصد من شرعيَّة هذه المدارك هو جعل الشّارع المقدَّس الحُجِّيَّة لها ، والمجتهد عند استنباط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة ، أو عند استنباط الموضوعات المستنبطة مقيد بالالتزام بهذه المدارك ، وعدم التَّوسُّل بغيرها ، ولكن هل هو مقيَّد بالتَّرتُّب الطُّولي بينها ، أم هو مخيَّر فيها ، بمعنىٰ أنَّه بأيٍّ منها أخذ بُرئت ذمَّته ؟

إنَّ الشّارع المقدسَّ ، لم يُشرِّع المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط ، علىٰ نحو التَّخيير والبدليَّة ، المُستلزِم للعرْضيَّة بينها ، حتىٰ يكون المُجتهد مُخيَّراً بينها في تحصيل الحكم الشَّرعي ، بل إنَّ الشّارع المقدسَّ ، شرعها علىٰ نحو التَّرتُّب المُستلزِم للطُّوليَّة ، فلا يجوز ترك القرآن والأخْذُ بالسُّنـَّة ، ولا ترك السُّنـَّة والأخذ بالإجماع ، ولا ترك الإجماع والأخذ بغيره وهكذا ؛ لأنَّ ترك كلٍّ واحد من هذه المدارك مأخوذ بشرط لا من حيث حصول الحكم منه ، فالشّارع أوَّلاً أوجب على المُجتهد في مقام الاستنباط التَّمسُّك بالقرآن الكريم ، واستقرائه استقراءً تامّاً ، بحيث يكون تتبُّعه عن الحكم المراد استنباطه من القرآن مبرئاً للذِّمَّة ، علىٰ نحو يكون حُجَّة بينه وبين الله تعالىٰ ، فإنْ وجد ما يريد استنباطه فيه ، أخذ به وأجرىٰ عليه عملية الاستنباط ، بالأساليب التي حدَّدها العلماء لهذه العملية ، واستنبط الحكم الشَّرعي منه ، ولا يجوز له الالتجاء إلىٰ المدارك الأُخرىٰ ، إلّا في حالة اليأس عن حصول الحكم من القرآن الكريم ، نعم في حالة التأكُّد من صحَّة ما فهمه من القرآن يلتجأ إلى سنَّة المعصومين عليهم السلام ليذكر مؤيِّدات علىٰ ما توصَّل إليه من القرآن الكريم .

وفي حالة عدم إمكان حصول الحكم من القرآن ، يتوسَّل المستنبِط حينئذٍ بالسُّنـَّة ، فالالتجاء إلى السُّنـَّة يأتي في حالة عدم حصول الحكم من القرآن الكريم ، وعندئذٍ يبحث عن دليل الحكم من سنـَّة المعصومين عليهم السلام ، قولاً وفعلاً و تقريراً ، فإنْ وجد دليل الحكم من السُّنـَّة أخذ به وعوَّل عليه في الاستنباط ، وإنْ لم يحصل الحكم من السُّنـَّة ، بنحو يحس من نفسه العجز عن حصوله فيها ، يلتجأ حينئذٍ إلى الإجماع ؛ لأنَّ إجماع علمائنا وفقهائنا حُجَّة ، لا يجوز طرحه والتَّخلُّف عنه .

وهكذا يواصل المجتهد متابعة المدارك المقرَّة في عملية الاستنباط مدركاً

بعد مدرك بالتَّرتيب الطُّولي المذكور ؛ لأنَّ هذه المدارك التي قرَّرها الشّارع المقدَّس في عملية الاستنباط ليست بينها عَرْضيَّة لتُأخذ علىٰ نحو التَّخيير والبدليَّة وترك كلِّ واحد منها مأخوذ بشرط لا من حيث حصول الحكم منه .

مدارِكُ الاستنباطِ وأُصولُه

قُرِّر في عمليَّة الاستنباط أربعة مدارك ، هي : القرآن الكريم ، سنَّة المعصومين عليهم السلام ، الإجماع ، العقل ، واختلفو في قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة ، وفيما يلي بيان هذه المدارك .

المَدرَكُ الأوَّلُ

القرآنُ الكريم

القرآن مصدر الفعل الثُّلاثي : قَرَأَ ، كما أنَّ القراءة مصدر الفعل المذكور أيضاً ؛ فتقول : قرأ يقرأ قراءة وقرآناً . وإنَّما سُمِّي قرآناً ، لكثرة قرائته وحفظه .

إنَّ القرآنُ الكريم هو : الكلام المعجز المُنزل من الله تعالىٰ علىٰ رسوله محمَّد صلى الله عليه وآله وسلم ؛ وَحْيَاً ؛ لتنظيم حياة الإنسان فرداً واجتماعاً ، المنقول عنه بالتَّواتر ، المتعبَّد بتلاوته ، وهو قطعيُّ الصُّدور ، ظنِّيُّ الدِّلالة ، ويُعدُّ أوَّل مَدركاً من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط .

ولا تُعدُّ الكتب السَّماويَّة الأُخرىٰ كالزَّبور والتَّوراة والإنجيل من القرآن

الكريم ، فإنَّ هذه الكتب لا تُعدُّ من مدارك الاستنباط بالجملة .

كما أنَّ الأحاديث القدسيَّة لا تُعدُّ من القرآن الكريم ، ولا الأحكام التي نزلت على الرَّسول ﷺ وبيَّناها الرَّسول بأسلوبه البياني الخاص .

وكذلك تفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن الكريم ، أمّا التفسير الوارد عن المعصوم عليه السلام فتثبت له الحُجِّيَّة في عملية الاستنباط لكونه من سنّة المعصومين عليهم السلام لا من القرآن الكريم ؛ وعليه فإنَّ القرآن الكريم هو خصوص ما بين الدَّفتَينِ المعهود بين المسلمين ، البالغ ١١٤ سورة .

المَدرَكُ الثّاني

سُـنَّةُ المعصومين

السُّنـَّة في اللُّغة والاصطلاح

السُّنـَّةُ لُغة

السُّنـَّة في اللُّغة ، هي : البيان والسِّيرة والطَّريقة ، قال ابن منظور :

« سنَّ اللهُ للنـّاسِ : بيَّنها ، وسنَّ اللهُ سُـنـَّةً : أي : بـيَّنَ طـريقاً قَويماً ... السُّنـَّةُ : السِّيرةُ ، حسنةً كانتْ أو قبيحةً .... وقدْ تكرَّرَ في الحديثِ ذكرُ السُّنـَّةِ وما تصرَّفَ منها ، والأصلُ فيهِ الطَّريقةُ والسِّيرةُ .

السُّنـَّةُ : الطَّريقةُ المَحمودَةُ المُستقيمةُ »[١].

وقال في أقرب الموارد :

« السُّنـَّةُ : السِّيرةُ . السُّنـَّةُ : الطَّريقةَ »[٢].

السُّنـَّةُ اصطلاحاً

إنَّ معنى السُّنـَّة في الاصطلاح عبارة عن : قول النَّبي وفعله وتـقريره ، ولكن بما أنـَّه قد ثبت عند الشِّيعة الإماميَّة أنَّ الأئـمَّة الأثنىٰ عشر عليهم السلام معصومون من الخطأ ، وأنـَّهم حُجَّة على النـّاس ، و واجِبُو الاتِّباع ؛ لذا توسَّع عندهم معنى اصطلاح السُّنـَّة ، ففي الوقت الَّذي كانت دائرة السُّنـَّة منحصرة بقول النـَّبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره ، صار لها من الوسع بحيث شملت قول الأئـمَّة وفعلهم وتقريرهم ، ولذا يكون تعريف السُّنـَّة اصطلاحاً هو : عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره ، والسُّنـَّة بهذا المعنى الاصطلاحي تُعدُّ المدرك الثّاني في عملية الاستنباط . وأقوىٰ مدرَكاً منها يُعوَّل عليه في هذه العملية بعد القرآن الكريم هو قول المعصوم عليه السلام ؛ لذا فإنَّ أغلب الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة تُستفاد من الكتاب والسُّنة ، واستفادتها من الأخبار أكثر بكثير من الكتاب ومن فعل المعصوم وتقريره ؛ لأنَّ الأخبار التـي وردت عن المعصومين عليهم السلام كانت تفصيلاً لكلِّ الشَّريعة المحمديَّة ، فهي كـثيرة جدّاً ، وحرصاً عليها من الضِّياع فقد دأب علماؤنا في تدوينها في عدَّة كتب منها : الكتب الأربعة .

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (سَنَنَ) .

٢ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (سَنَنَ) .

الأقوالُ في الكُتبِ الأربعة

إنَّ هذه الأحاديث والأخبار المدوَّنة في الكتب الأربعة هل هي مقطوعة الصُّدور ، أم هي ممّا يُطمئنُّ بصدورها ؛ لأنَّ العلماء عملوا بها ولم يناقشوا في أسنادها ، أم لا يُطمئنُّ بصدورها وإنْ عوَّل العلماء عليها ؛ لأنَّ العمل بها ، وعدم مناقشتهم لأسنادها ليس دالاًّ علىٰ قوَّة الأسناد ولا جابراً لِما هو ضعيف من الأخبار ـ علىٰ رأي ـ؟ أقوال ثلاثة هي :

القول الأوَّل : القول بمقطوعيَّة الصُّدور

ذهب الأخباريُّون إلىٰ أنَّ الأخبار التي دوَّنت في الكتب الأربعة مقطوعة الصُّدور ، وأفاضوا الاستدلال علىٰ ذلك ، حتىٰ أنَّ المحدِّث الاسترابادي عقد فصلاً كاملاً في الفوائد المدنيَّة[١] ، ذكر فيه اثني عشر وجهاً دالَّة علىٰ صحَّة جميع ما ورد في الكتب الأربعة من الأحاديث والأخبار ، وكذلك حسين العاملي عقد فصلاً في كتابه[٢] ، ذكر فيه القرائن الدّالَّة علىٰ صدق ما شهد به أصحاب الكتب الأربعة من صحَّة ما دوَّنوه من الأخبار والأحاديث في كتبهم .

وقد استدلَّ الحر العاملي في الوسائل[٣] ـ في مقام إثبات صحَّة أحاديث جميع الكتب التي اعتمدها في كتابه الوسائل ، والتي منها الكتب الأربعة ـ باثنين

١ـ المحدِّث محمد أمين الاسترابادي ، الفوائد المدنيَّة ، ص ١٨١ .

٢ـ حسين بن شهاب الدِّين ، هداية الأبرار إلىٰ طريق الأئمَّة الأطهار ، الفصل ٤ ، ص ٨٢ .

٣ـ المحدِّث محمد بن الحسن الحر العاملي ، وسائل الشِّيعة إلىٰ تحصيل مسائل الشَّريعة ، ج ٣٠ (الخاتمة) : الفائدة التّاسعة ، ص ٢٥١ .

وعشرين وجهاً ، وحكم بوجوب العمل بهذه الأحاديث ، حيث قال في أوّل الفائدة التّاسعة ما نصُّه :

« في ذكرِ الاستدلالِ علىٰ صحَّةِ أحاديثِ الكُتبِ التي نَقلنا منْها هذا الكتابَ وأمثالِها تَفصيلاً ، و وجُوبِ العَملِ بِها »[١] .

وأيضاً سار علىٰ هذا النَّهج المحدِّث يوسف البحراني في كتابه الحدائق النّاظرة ، حيث استدلَّ علىٰ صحَّة ما ورد من الأخبار في الكتب الأربعة بستة وجوه ، ثمَّ قال بعدها :

« إلىٰ غيرِ ذلكَ منَ الوجُوهِ التي أنهيناها في كتابِ المسائلَ إلىٰ اثني عَشَرَ وجْهاً ، وطالبُ الحقِّ المُنصفُ تكفيهِ الإشارةُ ،والمُكابرُ المتعسِّفُ لا ينتفعُ ولو بألفِ عبارةٍ »[٢].

القول الثّاني : القولُ بطمأنينَّةِ الصُّدور

ذهب بعض العلماء إلىٰ أنَّ الأخبار المدوَّنة في الكتب الأربعة يُطمئنُّ إلىٰ صدورها لأمرينِ ، هما :

أوَّلاً : أنَّ العلماء ـ أعلى الله كلمتهم ـ قد عملوا بالأخبار التي وردت في هذه الكتب من دون مناقشة أسنانيدها .

ثانياً : أنَّ أصحاب الكتب الأربعة ـ الَّذين هم من أعاظم العلماء وأساطين العلم والحكمة والمعرفة ـ قد صرَّحوا بصحَّة ما أوردوه من الأخبار في

١ـ الشَّيخ الحر العاملي ، وسائل الشِّيعة ، ج ٣٠ (الخاتمة) : الفائدة التّاسعة ، ص ٢٥١ .
٢ـ يوسف البحراني ، الحدائق النّاظرة ، ج ١ ، ص ٢٤ .

كتبهم الأربعة ، فهذا الشَّيخ الكليني ﷺ يقول في أوَّل كتابه أُصول الكافي :

« أمّا بعدُ فقدْ فهِمتُ يا أخي ما شكوتَ من اصطلاحِ أهلِ دهرِنا على الجَهالةِ ، وتآزُرِهمْ وسعيِهِمْ في عِمارةِ طُرُقِها ، ومُباينتِهِمْ العِلمَ وأهلَهُ ، حتىٰ كادَ العِلمُ معهُمْ أنْ يأزَرَ كلُّهُ وينقطعَ موادُّهُ ، لِما قدْ رضُوا أنْ يَستندُوا إلى الجَهلِ ويُضيِّعوا العِلمَ وأهلَهُ ... وذكَرْتَ أنَّ أُموراً قدْ أشكلتْ عليكَ لا تَعرِفُ حقائقَها ؛ لاختلافِ الرِّوايةِ فيها ... وقُلتَ : إنَّكَ تُحبُّ أنْ يكونَ عندَكَ كتابٌ كافٍ يجمعُ من جميعِ فُنونِ علمِ الدِّينِ ما يكتفي بهِ المتعلِّمُ ، ويَرجِعُ إليهِ المُسترشدُ ويأخذُ منهُ مَنْ يُريدُ عِلمَ الدِّينِ والعملَ بهِ بالآثارِ الصَّحيحةِ عنِ الصّادقَينِ ﷺ ... وقد يسَّرَ اللهُ ـ ولهُ الحمدُ ـ تأليفَ ما سألتَ وأرجُوا أنْ يكونَ بحيثُ توخَّيتَ ، فَمَهما كانَ فيهِ منْ تقصيرٍ فَلمْ تُقصِّرْ نيَّتُنا في إهداءِ النَّصيحةِ ، إذْ كانتْ واجبةً لإخوانِنا وأهلِ ملَّتِنا »[1].

كما أنَّ الشَّيخ الصَّدوق ﷺ صرَّح أيضاً بصحَّة ما أورده في كتابه : مَنْ لا يحضرُهُ الفقيهُ ، حيث قال في أوَّله :

«سألني [الشَّريفُ ؛ أبو عبدِاللهِ ؛ المعروفُ بنِعمَة] أنْ أُصنِّفَ لهُ كِتاباً في الفِقهِ والحَلالِ والحَرامِ ، مُوفياً علىٰ جَميعِ ما صَنَّفتُ في مَعناهُ ... لِيكونَ إليهِ مرجعهُ ، وعليهِ مُعتمَدُهُ ، وبهِ أخْذُهُ ، ويَشترِكُ في أجرِهِ مَنْ يَنظرُ فيهِ ، ويَنسخُهُ ويَعملُ بمُودعِهِ ... فأجبتُهُ ـ أدامَ اللهُ توفيقَهُ ـ إلىٰ ذلكَ ؛ لأنِّي وجدتُهُ لهُ أهْلاً ، وصَنَّفتُ لهُ هذا الكتابَ بحذفِ الأسانيدَ ؛ لئلَّا تكثُرُ طُرُقُهُ ، وإنْ كَثُرَتْ فَوائدُهُ . ولمْ أقصدْ فيهِ

١ـ الشَّيخ الكليني ، أُصول الكافي ، ج ١ : مقدِّمة المؤلِّف ، ص ٤ ـ ٨ ـ ٩ .

قصْدَ المصنِّفينَ إلىٰ إيرادِ جَميعِ ما رَوَوهُ ، بلْ قَصدتُ إلىٰ إيرادِ ما أفتي بهِ ، وأحكمُ بصحتِهِ ، وأعتَقِدُ أنَّهُ حجَّةٌ بَيني وبينَ رَبي ـ تقدَّسَ ذكرُهُ وتعالتْ قُدرتُهُ ـ . وجميعُ ما فيهِ مُستخرَجٌ منْ كُتُبٍ مَشهورةٍ ، عَليها المُعوَّلُ ، وإليها المَرجَعُ ... التي طُرُقي إليها مَعروفةٌ في فهرستِ الكُتُبِ التي رَويتُها عنْ مَشايخي وأسْلافي . وبالغتُ في ذلكَ جهدي »[١].

إنَّ علماء الرِّجال ذكروا أصحاب الكتب الأربعة بالمدح والثَّناء ، ومن أجل أنْ تتبيَّن علَّة عمل بعض العلماء بما ورد في الكتب الأربعة من الأخبار من دون أنْ يناقشوا في أسانيدها ، نذكر ترجمة حال أصحاب هذه الكتب .

ترجمةُ حالِ أصحابِ الكُتُبِ الأربعة

ترجُمة حال الشَّيخ الكليني

المراد به هو : أبو جعفر محمَّد بن يعقوب بن إسحاق الكُليني ﷺ ، المتوفىٰ في شعبان سنة : ٣٢٩ هـ . ق ، و « في سَنةِ وفاتِهِ طابَ ثراهُ انقطعتِ السَّفارةُ بموتِ علي بنِ محمَّدٍ السَّمَري ووقعتِ الغيبةُ الكُبرىٰ »[٢].

وقد ذكره النَّجاشي ﷺ في رجاله بقوله :

« شيخُ أصحابِنَا في وقتِهِ بالرَّي و وجهُهُمْ ، وكانَ أوثقَ النّاس بالحديثِ وأثبتَهُمْ .

١ـ الشَّيخ الصَّدوق ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، ج ١ ، ص ٢ ـ ٥ .

٢ـ أبو علي الحائري ، مُنتهى المقال : ج ٦ ، ص ٢٣٧ .

صنَّفَ الكتابَ الكبيرَ المعروفَ بالكُليني يُسمَّى : الكافي ، في عشرينَ سنةً »[١].

وقال عنه الشَّيخ الطُّوسي ﷺ :

« يُكنىٰ ابا جَعفرٍ ، ثقةٌ[٢] عارفٌ بالأخبارِ[٣] ، له كتب منها : الكافي »[٤].

كما ذكره في (لَمْ)[٥] بقوله :

« محمَّدُ بنُ يعقوبَ الكُليني أبا جعفر الأعورُ جليلُ القدرِ عالِمٌ بالأخبارِ »[٦].

ترجُمةُ حالِ الشَّيخِ الصَّدوق

المراد بها هو : الشَّيخ محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي المعروف بالصَّدوق ، وقد ذكره العلماء والفقهاء بالمدح والثَّناء وأشاد به أساطين العلم ، ورؤساء الحكمة بالرِّفعة والإجلال . وإليك أقوال بعضهم فيه .

قال عنه النَّجاشي ﷺ :

١ـ الشَّيخ النَّجاشي ، الرِّجال : رقم ١٠٢٦ .

٢ـ المراد من مصطلح (ثقة) : العدل الإمامي الموثوق بدينه بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة .

٣ـ المراد من مصطلح (عارف بالأخبار) : أي العالِم بها سنداً ومتناً ، وهو من ألفاظ المدح .

٤ـ الشَّيخ الطُّوسي ، الفهرست : باب الميم (محمد) : رقم التَّسلسل : ١٧ ، الرقم الرِّجالي : ٦٠٢ .

٥ـ المراد من (لَمْ) يعني : مَنْ لَمْ يروِ عن الأئمَّة مباشرة .

٦ـ الشَّيخ الطُّوسي ، الرِّجال : باب الميم (محمد) : رقم التَّسلسل : ٢٧ ، الرقم الرِّجالي : ٦٢٧٧ .

« محمدُ بنُ علي بنِ الحسينِ بنِ موسى بنِ بابويهِ القمي ، أبو جعفرٍ نزيلُ الرَّي ، شيخُنا وفقيهُنا ، و وجهُ الطّائفة بخُراسانَ ، وكانَ وردَ بغدادَ سنةَ خمسٍ وخمسين وثلاثمائةٍ ، وسمعَ منهُ شيوخُ الطّائفةِ وهوَ حدثُ السِّنِّ »[١].

وقد ذكره الشَّيخ الطُّوسي ﷺ في الفهرست بقوله :

« محمدُ بنُ عليِّ بنِ الحسينِ بنِ موسى بنِ بابويهِ القمي ، جَليلُ القَدرِ ، يُكنىٰ أباجعفرٍ ، كانَ جَليلاً حافظاً للأحاديثَ بَصيراً بالرِّجالِ ، نافِذاً للأخبارِ ، لمْ يُرَ في القُميينَ مِثلُهُ في حِفظِهِ وكَثرةِ عِلمِهِ »[٢].

وذكره في (لَمْ) بقوله :

« محمدُ بنُ عليِّ بنِ الحسينِ بنِ بابويهِ القمي ، يُكنىٰ أباجعفرٍ ، جَليلُ القَدرِ حَفَظةٌ ، بَصيرٌ بالفِقهِ والأخبارِ والرِّجالِ »[٣].

أمّا العلَّامة الحلِّي ﷺ فقد قال عنه ـ بعد نقل حديث مُرسَل في تحريم أخذ الإجرة على الأذان[٤] ـ :

« فلأنَّهُ وإنْ كانَ مُرسَلاً ، لكنَّ الشَّيخَ أبا جَعفرِ بنِ بابويهِ منْ

١ـ الشَّيخ النَّجاشي ، الرِّجال : رقم ١٠٤٩ .

٢ـ الشَّيخ الطُّوسي ، الفهرست ، باب الميم : محمد ، رقم التَّسلسل : ١٢٥ ، الرَّقم الرِّجالي : ٧١٠ .

٣ـ الشَّيخ الطُّوسي ، الرِّجال : باب الميم (محمد) : رقم التَّسلسل : ٢٥ ، الرقم الرِّجالي : ٦٢٧٥ .

٤ـ نقل الحديثَ الشَّيخُ الصَّدوقُ في كتابه من لا يحضره الفقيه ، ج ٣ ، الحديث ٣٦٦٦ بالنَّص التّالي : « وأتىٰ رَجلٌ أميرَ المؤمنين عليه السلام ، فقالَ : يا أميرَ المؤمنينَ واللهِ إنّي لأحبُّكَ ، فَقالَ لَهُ : ولكِنّي أُبغِضُكَ ، قالَ : ولِمَ ؟ قالَ : لأنَّكَ تَبغي في الأذانِ كَسباً ، وتأخُذُ علىٰ تَعليمِ القُرآنِ أجْراً » .

أكابرِ عُلمائنا ، وَهوَ مَشهورٌ بالصِّدقِ ، والثِّقةِ ؛ والظّاهرُ من حالِهِ أنَّهُ لا يُرسِلُ إلّا معَ غلبةِ ظنِّهِ بصحةِ الرِّوايةِ ، فحصلَ الظَّنُّ بهذِهِ الرِّوايةِ ؛ فتعيَّنَ العَملُ بها خُصوصاً وقدِ اعتضدتْ بفتوى الأصحابِ إلّا مَنْ شذَّ »[١].

وذكره المجلسي ﷺ بقوله :

« ذَكَرَ الأصحابُ أنَّهُ لمْ يُرَ في القُمِّيينَ مثلُهُ في حفظِهِ وكثرةِ علمِهِ ، وكانَ وجهَ الطّائفةِ بخُراسانَ .

وردَ بَغدادَ سَنةَ خمسٍ وخمسين وثلاثمائةٍ ، سَمعَ منهُ جميعُ شُيوخِ الطّائفةِ وَهوَ حَدَثَ السِّنِّ ، كانَ جَليلاً حافظاً للأحاديثِ ، بَصيراً بالرِّجالِ ، ناقداً للأخبارِ .

ذَكَرَهُ الشَّيخُ[٢] ، والنَّجاشي[٣] ، والعلّامةُ[٤] ، و وثَّقهُ ابنُ طاووسٍ صَريحاً في كتابِ النُّجومِ[٥] ، بلْ وثَّقهُ جَميعُ الأصْحابِ لَمّا حَكمُوا بصحةِ أخبارِ كتابِهِ[٦] ، بلْ هوَ ركنٌ منْ أركانِ الدِّينِ . جزاهُ اللهُ عنْ الإسلامِ والمسلمينَ أفضلَ الجَزاءِ »[٧].

١ـ العلّامة الحلّي ، مُختلَف الشّيعة : ج ٢ ، الفصل الخامس : في الأذان والإقامة ، المسألة : ٨١ ، ص ١٤٩ .

٢ـ الطُّوسي ، الفهرست : رقم ٦٩٥ / الرِّجال : رقم ٢٥ .

٣ـ النَّجاشي ، الرِّجال : رقم ١٠٤٩ .

٤ـ الحلّي ، مُختلَف الشّيعة : ج ٢ ، ص ١٣٥ .

٥ـ ابن طاووس ، فرج الهموم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم : ص ١٢٩ ، ويسمّى كتابه هذا أيضاً : فرج الهموم في تاريخ علماء النجوم .

٦ـ المراد به كتاب : مَنْ لا يَحضرُهُ الفقيه .

٧ـ تقي المجلسي ، روضة المتقين : ج ١٤ ، ص ١٦ .

وأمّا بالنسبة إلىٰ ما رواه فقد قال العلّامة المجلسي ﷺ :

« بلْ وثّقهُ جميعُ الأصحابِ لمّا حكموا بصحةِ أخبارِ كتابهِ »[١].

تَرجُمةُ حالِ الشَّيخِ الطُّوسي

الشَّيخ الطُّوسي هو : ابو جعفر ، محمد بن الحسن بن علي شيخ الطّائفة على الإطلاق ، ورئيس المذهب والملّة ، فهو أظهر من أنْ يُعرَّف ، كيف ومنه يُعرف حال الرِّجال والرواة ؛ لأنّه صاحب أصلين من الأُصول الأربعة ، هما : الفهرست والرِّجال ؛ قال عنه في منتهى المقال :

« محمدُ بنُ الحسنِ بنِ عليٍّ الطُّوسي : أبو جعفرٍ - قدَّسَ اللهُ روحَهُ - شيخُ الإماميَّةِ ، رئيسُ الطّائفةِ ، جَليلُ القَدرِ ، عَظيمُ المَنزلةِ ، ثِقةٌ عَينٌ صَدُوقٌ ، عارفٌ بالأخبارِ والرِّجالِ والفقهِ والأُصولِ والكلامِ والأدبِ ، وجَميعُ الفَضائلِ تُنسَبُ إليهِ صنَّفَ في كلِّ فُنونِ الإسلامِ ، وَهوَ المُهذِّبُ للعَقائدَ في الأُصولِ والفُروعِ ، الجامعُ لكَمالاتِ النَّفسِ في العِلمِ والعَملِ ، وَكانَ تَلميذَ الشَّيخِ المُفيدِ مُحمَّدِ بنِ مُحمَّدِ بنِ النُّعمانِ »[٢].

كما قال عنه النَّجاشي :

« مُحمَّدُ بنُ الحَسنِ بنِ عليٍّ الطُّوسي ، أبُو جَعفرٍ : جَليلٌ في أصْحابِنا ،

١- تقي المجلسي ، روضة المتقين : ج ١٤ ، ص ١٥ - ١٦ .

٢- الحلّي ، خلاصة الأقوال ، القسم الأوّل ، باب : محمد ، رقم التَّسلسل : ٤٧ ، الرَّقم الرِّجالي : ٨٤٥ .

ثِقةٌ ، عَينٌ ، منْ تلامذَةِ شَيخِنا أبي عَبدِاللهِ »[١].

هذه هي أحوال مؤلِّفي الكتب الأربعة . وقد اطَّلعنا علىٰ تصريحات بعضهم بصحَّة ما أوردوه من الأخبار فيها ، وأنَّ بعض العلماء قد عملوا بهذه الأخبار من دون مناقشة لأسانيدها ، فنعرف حينئذٍ أنَّ هذَينِ الأمرَينِ ـ أعني : تصريح أصحاب الكتب الأربعة بصحَّة ما رووا فيها ، وعمل العلماء بها من دون مناقشة لأسانيدها ـ هما اللَّذانِ أفادا الاطمئنان بصدور ما دوِّن في الكتب الأربعة .

وقد تمسَّك بالقول بطمئنينَّة صدور ما ورد من الأخبار في الكتب الأربعة بعض العلماء ، منهم المحقِّق الهمداني ﷺ ، حيث قال :

« لَيسَ المَدارُ عِندَنا في جَوازِ العَملِ بالرِّوايةِ على اتِّصافِها بالصحَّةِ المُصطلحةِ ، وإلَّا فلا يَكادُ يُوجدُ خَبرٌ يُمكنُنا إثباتَ عَدالةِ رُوّاتِها علىٰ سَبيلِ التَّحقيقِ ، لَولا البِناءُ على المُسامحةِ في طَريقِها والعَملِ بظُنونٍ غَيرِ ثابتةِ الحُجِّيَّةِ ، بل المَدارُ علىٰ وثاقةِ الرّاوي ، أو الوثُوقُ بصُدورِ الرِّوايةِ ، وإنْ كانَ بواسطةِ القَرائنَ الخارجيَّةِ التي عُمدتُها كَونُها مُدوَّنةً في الكُتبِ الأربَعةِ ، أو مَأخوذةً من الأُصولِ المُعتبرةِ مَعَ اعتِناءِ الأصْحابِ بها وعَدمِ إعْراضِهمْ عنْها .

ولا شُبهةَ في أنَّ بَعضَ المُزكِّينَ ، بأنَّ فُلاناً ثِقةٌ أو غَيرُ ذَلكَ منَ الألفاظِ ، التي اكتَفَوا بها في تَعديلِ الرواةِ لا يُؤثِّرُ في الوثُوقِ أزيدَ ممّا يَحصلُ من أخْبارِهمْ بكونِهِ من مشايخِ الإجازةِ .

ولأجلِ ما تَقدَّمتْ الإشارةُ إليهِ جَرَتْ سيرَتي علىٰ تَركِ الفَحصِ عنْ حالِ الرِّجالِ ، والاكتِفاءِ في تَوصيفِ الرِّوايةِ بالصحَّةِ ، كَونِها

١ـ الشَّيخ النَّجاشي ، الرِّجال ، رقم : ١٠٦٨ .

مَوصوفةً بـها فـي ألسِـنَةِ مَشـايخِنا المُـتقدِّمينَ الَّـذينَ تَـفحَّصوا عنْ حالِهِمْ »[١].

القول الثّالث : القولُ بعدمِ طمأنينةِ الصُّدور

إنَّ أصحاب هذا القول أنكروا قطعيَّة وطُمأنينة صدور ما دوِّن في الكـتب الأربعة من الأخبار ،كما أنـَّهم لا يعتقدون أنَّ عمل العلماء بتلك الأخبار من دون مناقشة أسانيدها مفيد للاطمئنان بالصُّدور ؛ لأنَّ بنظرهم أنَّ العـمل عـلىٰ طـبق الرِّواية كما أنـَّه لا يجبر ضعف الدَّلالة ، كذلك لا يجبر ضعف السَّند أيضاً ؛ لعـدم الدَّليل على جبران ضعف السَّند إذا عمل المشهور علىٰ طبقه ؛ لأنَّ الأدلَّة المتوفَّرة لديهم في العمل علىٰ طبق الرِّواية إنـَّما تدلُّ عـلى اعـتبار الخـبر المـوثوق ، أو الممدوح رواته ، أو المُطمَئن الصُّدور لو اتَّفق . أمّا الخبر الضَّعيف سنداً فلا دليل على اعتباره إذا عمل به المشهور . وممّن تمسَّك بهذا القول السيد الخوئي ﷺ حيث قال :

« الصَّحيحُ عندَنا : منْ أنَّ عَملَ الأصْحابِ والمَشايخَ ـ قـدَّسَ اللهُ أسرارَهُم ـ علىٰ طِبقِ رِوايةٍ ، لا يَكونُ جابراً لضَـعفِ دلالتِـها ؛ إذِ المُتَّبعُ ـ حَسبَ سيرةِ العُقلاءِ ـ هوَ الظُّهورُ ، ومنَ الظّاهرِ أنَّ عملَهُم علىٰ طبقِ الرِّوايةِ لا يَجعلُها ظاهرةً في المعنى المُرادِ ، كَما لا يَنجبِرُ بعملِهِم ضَعفَ سَندِها ، فإنَّ السِّيرةَ العُقلائيَّةَ ـ التي هيَ العُمدةُ في حُجِّيةِ الخَبرِ ـ وكَذا الأخْبارَ التي ادَّعينا تَواترَها إجمالاً ، وبـعضَ الآياتِ المَذكورةِ في مَحلِّها إنـَّما تَدلُّ على اعتبارِ الخَبرِ المَوثوقِ أو المَمدوحِ روّاتُهُ ، أو الرِّوايةِ التي يُطمأنُ بصدورِها ـ لو اتَّفقَ في

١ـ آية الله رضا الهمداني ، مصباح الفقيه ، ج ٢ ، القسم الأوَّل ، ص ١٢ .

مورد ـ أمّا الخَبرُ الضَّعيفُ فَلمْ يَدلُّنا دَليلٌ على اعتِبارِهِ إذا عَمَلَ المَشهُورُ علىٰ طِبقِهِ »[١].

فيظهر من كلامه أنّه ﷺ لا يرىٰ عمل المشهور علىٰ طبق الرواية من الأُمور الجابرة لضَعفها ، لا دلالة ولا سنداً ؛ لعدم قيام الدَّليل عنده علىٰ هكذا جبران ؛ وعليه فإنَّ علم الرِّجال عند السيد الخوئي ممّا لابُدَّ منه في الاستنباط ؛ ولذا قال :

« والمُتحصَّل : أنَّ عِلمَ الرِّجالِ منْ أهمِّ ما يَتوقَّفُ عَليهِ رَحى الاسْتنباطِ والاجْتهادِ »[٢].

الرأي المختار في الكتب الأربعة

إنَّ الموقف المختار اتِّجاه الكتب الأربعة طبقاً لمنهجنا الرِّجالي والرِّوائي هو وثوق الرِّواية ، لا وثاقة الرّاوي ، وهذا في حال عدم التَّعارض بين الرِّوايات .

أمّا في حالة التَّعارض فتكون لنا متابعة لأسناد ما جاء فيها من الأخبار ، لا بحدِّ ما جاء بالقول الثّالث ، لملاحظة بعض التَّضعيفات والتَّوثيقات ، التي تُمكِّننا من ترجيح بعض الرِّوايات علىٰ البعض الآخر .

والخلاصة : أنّه مادام مبنانا هو وثوق الرِّواية لا وثاقة الرّاوي فإنّنا نتمسَّك بالقول الثّاني (الطمأنينة بصدور ما جاء في الكتب الأربعة) ونرىٰ هذا المبنىٰ حجَّةً بيننا وبين الله ، وأسأله تعالىٰ أنْ يجعله مبرئاً للذِّمَّة .

١ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ : التَّقليد ، تقرير بحث الفقه لآية الخوئي ، ج ١ ، ص ١٤ .

٢ـ المصدر نفسه ، ص ١٥ .

المَدرَكُ الثّالثُ

الإجْماعُ

الإجماعُ في اللُّغةِ والاصطلاح

الإجماعُ لُغةً

الإجماع مأخوذ من الفعل الثُّلاثي : جَمَعَ ، أجروا عليه قاعدة باب : إفعال ؛ وذلك بإضافة همزة قطع مفتوحة في أوّله (أجَمَعَ) ، ثمَّ تُسكَّن فاء الفعل ، وتُفتَح عينه إنْ لم تكن مفتوحة ، فيكون الفعل مزيداً فيه بحرف واحد : (أجْمَعَ) علىٰ وزن (أفْعَلَ) ، ومضارعه علىٰ وزن (يُفْعِل) ، فتقول : أجْمَعَ ، يُجْمِعُ ، إجْماعاً ، مثل : أكْرَمَ ، يُكْرِمُ ، إكْراماً .

والإجماع لُغة هو : العزم ؛ قال ابن منظور :

« جَمَعَ أمرَهُ وأجْمعَهُ وأجْمَعَ عليهِ : عَزَمَ عليهِ ، كأنَّهُ جَمَعَ نَفسَهُ لَهُ ... ويُقالُ : أجْمِعْ أمْرَكَ ولا تَدَعْهُ مُنتَشراً ... .

قالَ الفرّاءُ : الإجْماعُ : الإعْدادُ والعَزيمةُ على الأمْرِ ... .

الإجْماعُ : الإحْكامُ والعَزيمةُ على الشَّيءِ ... .

أجْمَعَ أمْرَهُ ، أيْ : جَعَلَهَ جَميعاً بَعدَ ما كانَ مُتفرِّقاً »[١].

وقال الفيروز آبادي :

« الإجْماعُ : الاتِّفاقُ ... والعَزْمُ عَلى الأمْرِ »[٢].

فالإجماع في اللُّغة هو العزم والاتِّفاق علىٰ أمر ما .

الإجماع اصطلاحاً

الإجماع اصطلاحاً : هو اتِّفاق العلماء علىٰ أمر معيَّن من دون أنْ يُعرَف دليلهم عليه ؛ فالإجماع ليس دليلاً برأسه ، بل هو كاشف عن الدَّليل ، وأُطلِق الدَّليل عليه تسامحاً ، وقد عرَّفه العلَّامة الحلِّي بأنَّه :

« اتِّفاقُ أهلِ الحَلِّ والعَقدِ مِنْ أُمَّةِ مُحمَّدٍ ﷺ علىٰ أمرٍ مِنَ الأُمورِ »[٣].

فالإتِّفاق بمنزلة الجنس ، والمراد به الإشتراك في الاعتقاد ، كما أنَّ المراد من أهل الحلِّ والعقد ، المجتهدون ، واحترز بقوله : « مِنْ أُمَّةِ مُحمَّدٍ ﷺ » عن اتِّفاق بقيَّة الأُمم . وأمّا قوله : « علىٰ أمرٍ منَ الأُمورِ » فهو عام ولا يختصُّ بالشَّرعيّات .

وليُعلم هنا أنَّ الاتِّفاق لا يحصل إلَّا بسبق العزم والتَّصميم على شيء ما ، والعزم قد يتأتّىٰ من الواحد ، و قد يتأتّىٰ من أكثر من واحد ، فإذا وجد من واحد يكون لمجرَّد العزم على الأمر ، وإذا وجد من أكثر من واحد فيكون دالّاً على

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (جَمَعَ) .

٢ـ الفيروز آبادي ، معجم القاموس المحيط ، مادَّة : (جَمَعَ) رقم المادَّة : 1653.

٣ـ العلّامة الحلِّي ، تهذيب الأُصول ، ص ٢٠٣ .

الاتِّفاق المسبوق بالعزم ؛ فتكون النِّسبة المنطقيَّة حينئذٍ ، بين المعنى اللُّغوي للإجماع ، وبين المعنى الاصطلاحي له ، نسبة العموم والخصوص مطلقاً ، فكلُّ اتِّفاق عزيمة ، وليس كلُّ عزيمة اتِّفاقاً ؛ لأنَّ العزيمة الصّادرة من واحد لا تسمّىٰ اتِّفاقاً ، أمّا العزيمة الصّادرة من أكثر من واحد فتُسمّىٰ اتِّفاقاً ؛ حيث إنَّ الاتِّفاقَ موافقةٌ علىٰ وزن : (مُفاعَلة) ، وهي تقتضي وجود طرفَينِ أو أكثر ، والعزيمة قد تصدر من الواحد فلا تكون اتِّفاقاً .

حُجِّيَّة الإجماع

قلنا : إنَّ الإجماع هو اتِّفاق العلماء علىٰ أمر معيَّن من دون أنْ يُعرَف دليلهم عليه ، ولكن هذا الاتِّفاق والإجماع ، هل هو ممّا جُعلت له الحجِّيَّة شرعاً ؛ ليكون مدركاً ودليلاً معتبراً في عملية الاستنباط ، أم لم تُجعل له الحجِّيَّة ، وحينئذٍ يكون أجنبيّاً عن عملية الاستنباط ؟

قبل الإجابة عن هذا السُّؤال نُنبِّه أنَّ أكثر المتكلِّمين ـ وليس جميعهم ـ ذهبوا إلىٰ أنَّ الإجماع حُجَّة ، بينما أنكر بعضهم القليل حُجِّيَّة الإجماع ، كبعض كبار متكلِّمي القرن الثّالث ، مثل : أبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النَّظّام[١] المعتزلي « **وإنَّما أنكرَ الإجماعَ لقصدِهِ الطَّعنَ في الشَّريعةِ** »[٢] ، وكذلك أبي الفضل جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي ، وأبي محمد جعفر بن مبشِّر بن أحمد

١ـ لُقِّب بالنَّظّام ؛ لأنَّه كان ينظم الخرز في سوق البصرة ، وكان يظهر الاعتزال ، وهو الَّذي تُنسَب إليه الفرقة النَّظاميَّة ، توفِّي عام ٢٢١ هـ ق .

٢ـ علي السَّبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، ج ٢ ، ص ٣٥٣ .

الثَّقفي المعتزلي[١] ، اللَّذَينِ يُعدّانِ من الطَّبقة السّابعة من أعلام المعتزلة ، فإنّهما أنكرا حُجِّيَّة الإجماع ؛ ومن هنا يُعرَف عدم صحَّة ما ادَّعاه الشَّيخ الطُّوسي بقوله :

« ذهبَ المتكلِّمونَ بأجمعِهِم ... إلىٰ أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ »[٢].

فإنَّ المتكلِّمين لم يذهبوا بأجمعهم إلىٰ حُجِّيَّة الإجماع ، كما بيَّنّا قبل قليل ، نعم تمسَّك أكثرهم بحُجِّيَّته ، كما قال الشَّريف المرتضىٰ ﷺ :

« اختلفَ النّاسُ في هذهِ المسألةِ ، فقالَ أكثرُ المتكلِّمينَ ... إنَّ إجماعَ أُمَّةِ النَّبيِّ ﷺ حُجَّةٌ »[٣].

وأمّا الفقهاء فقد ذهبوا بأسرهم إلىٰ أنَّ الإجماع حُجَّة ، ولم يتخلَّف أحد منهم في ذلك ؛ يقول الشَّيخ الطُّوسي ﷺ :

« ذهبَ ... الفُقهاءُ بأسرِهِم ، على اختلافِ مذاهبِهِم إلىٰ أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ »[٤].

وقال ابن حزم الأندلسي :

« إنَّ الإجماعَ من علماءِ أهلِ الإسلامِ حُجَّةٌ »[٥].

١ـ انظر : المحقِّق الطُّوسي ، العدَّة في أُصول الفقة ، ج ٢ ، الباب التّاسع ، الفصل الأوَّل ، ص ٦٠١ / الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، الشَّريف المرتضىٰ ، ج ٢ ، باب : الكلام في الإجماع ، ص ١٢٧ / أبو الحسين البصري ، المعتمد في أُصول الفقه ، ج ٢ : باب في الدلالة علىٰ أنَّ الإجماع حُجَّة ، ص ٤٥٨ / علاء الدِّين السَّمرقندي ، ميزان الأُصول ، ج ٢ ، فصل : الكلام في بيان الإجماع ، ص ٧٧١.

٢ـ المحقِّق الطُّوسي ، العدَّة في أُصول الفقة ، الباب التّاسع ، الفصل الأوَّل ، ص ٦٠١.

٣ـ علي بن الحسين الموسوي (الشَّريف المرتضىٰ) ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب : الكلام في الإجماع ، ص ١٢٧.

٤ـ العدَّة في أُصول الفقة ، المحقِّق الطُّوسي ، الباب التّاسع ، الفصل الأوَّل ، ص ٦٠١.

٥ـ علي ابن حزم ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٤ ، الباب ٢٢ ، ص ٥٢٥.

وأمّا السَّمرقندي فقد قال :

« قالَ عامَّةُ أهلِ القبلةِ : بأنَّ إجماعَ كلِّ عصرٍ ـ من الأُمَّةِ ـ صوابٌ وحُجَّةٌ »[١].

كما قال الشَّريف المرتضىٰ

« اختلفَ النّاسُ في هذهِ المسألةِ ، فقالَ أكثرُ المتكلِّمينَ وجميعُ الفُقهاءُ : إنَّ إجماعَ أُمَّةِ النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم حُجَّةٌ »[٢].

وقال ابو إسحاق الفيروز آبادي :

« إجماعُ العلماءِ علىٰ حكمِ الحادثةِ حُجَّةٌ مقطوعٌ بها »[٣].

دليلُ حُجِّيَّةِ الإجماع

ذهبت العامَّة إلىٰ أنَّ الإجماع حُجَّة بنفسه ، خلافاً للشَّيعة فإنَّهم ذهبوا إلىٰ عدم حُجِّيَّته ، وإنَّما الحُجِّيَّة ثابتة لقول المعصوم الَّذي تضمَّنه الإجماع ؛ فالإجماع عندنا حُجَّة لتضمُّنه للحُجَّة (قول المعصوم) ، وفيما يلي بيان كلا دليلَي المذهبَينِ .

دليلُ حُجِّيَّةِ الإجماع عند السُّنة

يرىٰ علماء العامَّة من السُّنة أنَّ الحُجِّيَّة ذاتيَّة للإجماع ؛ وذلك بأنَّ الله تعالىٰ

١ـ علاء الدِّين السَّمرقندي ، ميزان الأُصول ، ج ٢ ، فصل : الكلام في بيان الإجماع ، ص ٧٧١

٢ـ علي بن الحسين الموسوي (المرتضىٰ) ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب : الكلام في الإجماع ، ص ١٢٧ .

٣ـ التَّبصرة في أُصول الفقه ، ابو إسحاق إبراهيم الفيروز آبادي ، ص ٣٤٩ .

علم أنَّ جميع هذه الأُمَّة لا تتَّفقُ علىٰ خطأ ، وإنْ جاز الخطأ علىٰ كلِّ واحد منها بانفرادها ، وقد استدلُّوا علىٰ حُجِّيَّة الإجماع بالقرآن والسُّنَّة والعقل ؛ يقول أبو حامد الغزالي :

« وكُونُهُ [الإجماع] حُجَّةً ، إنَّما يُعلمُ بكتابٍ أو سُنَّةٍ أو عقلٍ »[١].

وأمّا دليل الإجماع فقد أقصوه عن الاستدلال علىٰ حُجِّيَّته ؛ لانتهائه إلى الدَّور .

أمّا استدلالهم بالقرآن فقد تمسَّكوا بعدَّة آيات ، منها الآيات الثَّلاثة التّالية :

﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾[٢].

﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَونَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ ﴾[٣].

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾[٤].

وأقوىٰ هذه الأدلَّة في نظرهم هي الآية الأولىٰ ؛ لتمسُّك الشّافعي بها في إثبات حُجِّيَّة الإجماع ؛ يقول الآمدي :

« الآية الأولىٰ وهي أقواها ، وبها تمسَّك الشّافعي ﷺ ، وهو قوله تعالىٰ : ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ

١ـ أبو حامد الغزالي ، المستصفىٰ من علم الأُصول ، ج ٢ ، الأصل الثّالث : الإجماع ، الباب الأوَّل : في إثبات أنَّه حُجَّة علىٰ منكريه ، ص ٢٩٨ .

٢ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية ١١٥ .

٣ـ سورة آل عمران (٣) ، الآية ١١٠ .

٤ـ سورة البقرة (٢) ، الآية ١٤٣ .

سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾[١] »[٢].

يقول الفيروز آبادي :

« لنا ما احتجَّ بهِ الشّافعي ﷺ وهوَ قولُهُ تعالىٰ : ﴿ وَمَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾[٣] فتواعدَ علىٰ مُخالفةِ سبيلِ المؤمنينَ ؛ فدلَّ علىٰ أنَّ اتِّباعَهُم ومخالفتَهُم حرامٌ ، وأنَّ ما عداهمْ باطلٌ »[٤].

كما قال أبو إسحاق الشّافعي :

« أمّا الدَّليلُ ... فهوَ الآيةُ التي استدلَّ بها الشّافعيُّ ، ورُويَ أنَّهُ قرأَ القُرآنَ ثلاثَ مرّاتٍ حتىٰ وجدَ هذهِ الآيةَ : ﴿ وَمَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾[٥].

« ووجهُ الدَّليلِ أنَّهُ تواعدَ علىٰ مُخالفةِ سبيلِ المؤمنينَ ، فدلَّ على أنَّ اتِّباعَ سبيلِهِم واجبٌ ، وأنَّ ما عداسبيلِهِم باطلٌ »[٦].

وأمّااستدلالهم بالروايات فقد تمسَّكوا بروايات عديدة ، منها :

١ـ سورة آل عمران (٣) ، الآية ١١٠ .

٢ـ علي الآمدي الشّافعي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ١ ، الأصل الثّالث : في الإجماع ، المسألة الثّالثة ، ص ٧٠ .

٣ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية ١١٥ .

٤ـ التبصرة في أُصول الفقه ، أبو إسحاق إبراهيم الفيروز آبادي ، ص ٣٤٩ .

٥ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية ١١٥ .

٦ـ أبو إسحاق الشِّيرازي الشّافعي ، شرح اللُّمع ، ج ٢ ، باب : القول في الإجماع ، فصل : الدَّليل من القرآن علىٰ من أنكر الإجماع ، ص ٦٦٨ .

« إنَّ أُمتي لا تَجتمعُ علىٰ ضَلالةٍ »[١].

« وأنَّ لا تَجتمِعوا علىٰ ضَلالةٍ »[٢].

« يدُ اللهِ معَ الجماعةِ »[٣].

« إنَّ اللهَ لا يَجمَعُ أُمتي علىٰ الضَّلالةِ ، ومَنْ شَذَّ شَذَّ إلى النّارِ »[٤].

مُناقشةُ أدلَّةِ السُّنةِ علىٰ حُجِّيَّةِ الإجماع

نختصر مناقشتنا للأدلة المذكورة علىٰ آية الشِّقاق ، وعندنا بخصوصها ثلاث مناقشات ، هي :

المناقشة الأولىٰ

في قوله تعالىٰ : ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ ونُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾[٥] شرطانِ ، ولنا في هذَينِ الشَّرطَينِ تحقيقانِ هما :

١ـ محمد بن يزيد القزويني ، سنن ابن ماجة ، ج ٤ ، كتاب الفتن ، باب السَّواد الأعظم ، رقم الحديث : ٣٩٥٠ .

٢ـ سليمان بن الأشعث السَّجستاني ، سنن أبي داود ، ج ٤ ، كتاب الملاحم والفتن ، باب ١ : ذكر الفتن ودلائلها ، رقم الحديث : ٤٢٥٣ .

٣ـ محمد بن عيسى التِّرمذي ، الجامع الكبير ، ج ٤ ، ابوب الفتن ، الباب السّابع ، رقم الحديث : ٢١٦٦ .

٤ـ المصدر نفسه ، رقم الحديث : ٢١٦٧ .

٥ـ سورة النِّساء (٤) ، الآية ١١٥ .

التَّحقيقُ الأوَّل

إنَّ الشَّرط في قوله تعالىٰ : ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ ﴾ لم يكن واقعاً في قبال شرط مشاقَّة الرَّسول ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ حتىٰ نقول : إنَّ الحرمة المترتِّبة علىٰ مشاقَّة الرَّسول مترتِّبة أيضاً علىٰ اتِّباع سبيل غير المؤمنين ، بل إنَّ اتِّباع سبيل غير المؤمنين واقع في طول مشاقَّة الرَّسول ؛ فهو نتيجة حتميَّة وأثر حتمي مترتِّب علىٰ مشاقَّته ﷺ ، كما لو قولنا : (من يعقْ والدَيه ويكن من العاصين يُعذَّب يوم القيامة) ، فكونه من العاصين أثر مترتِّب قهراً علىٰ عقِّه للوالدين ، فمَنْ عقَّ والدَيه يكون قد عصىٰ شاء أم أبىٰ ؛ فلا يكون الجزاء (العذاب) أثراً لأمرين ، هما : عقِّ الوالدَينِ والعصيان ، بل العذاب يترتَّب علىٰ عقِّ الوالدَينِ فقط ، المنجر إلىٰ العصيان ، فكذلك ما نحن فيه فإنَّ اتِّباع سبيل غير المؤمنين أثر حتمي للإنشقاق عن الرَّسول ﷺ ، فالحرمة ثابتة لمشاقَّة الرَّسول والانشقاق عنه ، الَّذي يفضي بالمنشق الىٰ اتِّباع سبيل غير المؤمنين قهراً ؛ ولذا نلحظ أنَّ الجزاء ﴿ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾ مترتب علىٰ مشاقَّة الرَّسول فقط ، أي : من ينشق عن الرَّسول ويوالي غيره ﴿ نُولِّهِ ما تَوَلَّىٰ ﴾ .

فتحصل : أنَّ الجزاء مترتِّب علىٰ مشاقَّة الرَّسول المنجر والمفضي إلىٰ اتِّباع سبيل غير المؤمنين .

التَّحقيق الثّاني

ولنا تحقيق آخر للآية أوجه من الأوَّل وهو : أنَّ الحرمة ليست مترتِّبة علىٰ

مشاقَّة الرَّسول ، بل مترتبة علىٰ الأثر الحتمي لمشاقته ﷺ ، أي : مترتبة علىٰ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين ، والحرمة ثابتة لهذا التَّرك ، الحاصل من مشاقَّة الرَّسول فقط ، كما لو قلنا : (من يعقّ والدَيه ويكن من العاصين يُبلىٰ بولده) مثلاً ، فالعقوبة بالابتلاء بالولد مترتبة على العصيان ، ولكن ليس كل عصيان ، بل على العصيان النّاشئ والحاصل من عقِّ الوالدَين فقط ، فكذلك ما نحن فيه فإنَّ الحرمة ثابتة لترك اتِّباع سبيل المؤمنين ، ولكن هذه الحرمة ليست مترتبة علىٰ أي ترك لاتِّباع سبيل المؤمنين ، بل إنَّها مترتبة علىٰ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من مشاقَّة الرَّسول والانشقاق عنه فقط ، بل نضيِّق الدّائرة هنا أكثر ونقول : إنَّ الحرمة ليست مترتبة علىٰ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من مشاقَّة الرَّسول في كل الموارد ، بل أنَّها مترتبة فقط علىٰ الأشخاص الَّذين تركوا اتِّباع سبيل المؤمنين بسبب مشاقَّتهم للرَّسول من بعد ما تبيَّن لها الهدىٰ ؛ لأنَّ الآية قيَّدت مشاقته ﷺ بذلك ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ ٱلهُدىٰ ﴾.

فالحرمة ليست ثابتة لترك اتِّباع سبيل المؤمنين بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، وإنَّما هي ثابتة له في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة .

وتأسيساً علىٰ ذلك نقول : إنَّه مادامت الحرمة ثابتة علىٰ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من مشاقَّة الرَّسول فقط ، فهذا يلزم منه أنَّ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من غير مشاقَّة الرَّسول لم يكن حراماً ، لأنَّ الحرام هو ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من مشاقَّة الرَّسول فقط ، لا التَّرك الحاصل من أيِّ شيء .

ومن هنا يتبيَّن أنَّ النِّسبة المنطقيَّة بين مشاقَّة الرَّسول ، وترك اتِّباع سبيل المؤمنين نسبة العموم والخصوص مطلقاً ، فكلُّ مشاقَّةٍ للرَّسولِ تركٌ لاتِّباعِ سبيلِ المؤمنينَ ، وليسَ كلُّ تركٍ لاتِّباعِ سبيلِ المؤمنينَ مُشاقَّةً للرَّسولِ ؛ لأنَّه قد تحدث

حالات يحصل فيها ترك لاتّباع سبيل المؤمنين من غير حدوث لمشاقَّة الرَّسول .

فتحصَّل : أنَّ الآية وإنْ كانت مؤلَّفة من شرطَينِ ، هما : ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ و ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ ﴾ إلّا أنَّ بين هذين الشَّرطَينِ طوليَّة ، والجزاء مترتِّب علىٰ ثانيهما ، لا علىٰ كلاهما كما حقَّقناه ؛ وعليه فلا يتمُّ المطلوب لمن استدلَّ بالآية المذكورة علىٰ حُجِّيَّة الإجماع ؛ لأنَّ حرمة ترك اتِّباع سبيل المؤمنين ليست ثابتة بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ليستقيم ما ذهب إليه المستدل ، بل هي ثابتة في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة .

المناقشة الثّانية

لو تركنا ما ذكرناه من التَّحقيقَينِ المذكورَينِ ، ولم نلحظ الطُّوليَّة للشَّرطَينِ ، ونتمسَّك بمناقشة العلّامة محمد تقي الحكيم ﷺ ، حيث قال :

« إنَّ ظهورَ تعدُّدِ الشَّرطِ معَ وحدةِ الجزاءِ اشتراكُهُما في علَّةِ التَّحريمِ ، ولازمُهُ أنَّ اتِّباعَ غيرِ سبيلِ المؤمنينَ منْ دونِ مُشاقَّةٍ للرَّسولِ لا يدلُّ على الحُرمةِ »[1].

توضيح ذلك : أنَّ الآية متضمِّنة لشَّرطَينِ اثنَينِ ، ولم تفرد لكلٍّ منهما جزاءاً خاصّاً به ، بل الآية أعطت جزاءاً واحداً لهما معاً ، وتعدُّد الشَّرط مع وحدة الجزاء في كلام واحد ظاهر في اشتراك الشَّرطَينِ في علَّة الجزاء ؛ فمثلاً : لو قال المولىٰ : (إذا زالت الشَّمس وكنتَ علىٰ طهارة فصلِ الظهر) فهنا شرطانِ لصلاة الظُّهر ، هما : زوال الشَّمس والطَّهارة ، مع أنَّ الجزاء واحد ، وهو وجوب صلاة

١ـ آية الله محمد تقي الحكيم ، الأُصول العامَّة للفقه المقارن ، الباب الأوَّل ، القسم الثّالث : الإجماع ، ص ٢٥٨ .

الظُّهر ، وما دام الجزاء واحداً فيُعلم أنَّ علَّة تحقُّق الوجوب هو الزَّوال والطهارة معاً ، مأخوذانِ فيه علىٰ نحو مانعة الخلو ، بحيث لو تحقَّق الزَّوال من دون طهارة ، أو تحقَّقت الطَّهارة من دون الزَّوال لَما تحقَّق الوجوب[1] ، فكذلك الآية فيها شرطانِ هما : ﴿ ومَنْ يُشاقِقِ ٱلرَّسُولَ ﴾ و ﴿ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ المُؤمِنِينَ ﴾ ، مع وحدة الجزاء الَّذي هو : ﴿ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً ﴾ فيُعلم أنَّ كلا الشَّرطَينِ مشتركانِ في علَّة التَّحريم ، بحيث لو ارتفع أحدهما ترتفع الحرمة أيضاً ، وهذا يلزم أنَّ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين لا يحرم إلّا إذا كان عن مشاقَّة للرسول ، وهذه هي نفس النَّتيجة التي انتهينا إليها في التَّحقيق الثّاني ، ولكن هنا يقف الكلام فيما إذا عكسنا الأمر ، بأنْ تحقَّقت المشاقَّة من دون تحقُّق ترك سبيل المؤمنين ، فإنَّ مشاقَّة الرَّسول هي بنفسها محرَّمة ، سواء أكان هناك ترك لسبيل المؤمنين ، أم لم يكن ، وما ذلك إلّا لوقوع الشَّرط الثّاني في طول الشَّرط الأوَّل ، فلا مناصَّة إذنْ من التَّمسُّك بتحقيقنا المذكور .

والَّذي أوقف استدلال السيد محمد تقي الحكيم ﷺ هو أن دليله إنَّما يصحُّ في الموارد التي لا تكون بين الشَّرطَينِ نسبة العموم والخصوص مطلقاً ، واشتركا في علَّة الحكم ، أي : كلُّ واحد منهما يكون جزء العلَّة ؛ فعند ارتفاع أحدهما يرتفع الحكم ، لأنَّه معلول لهما معاً علىٰ نحو مانعة الخلو ، وهذا بخلاف ما إذا كان بين الشَّرطَينِ نسبة العموم والخصوص مطلقاً ، أي : **كلُّ مشاقَّةٍ للرَّسولِ تركٌ لاتِّباعِ سبيلِ المؤمنينَ ، وليسَ كلُّ تركٍ لاتِّباعِ سبيلِ المؤمنينَ مُشاقَّةً للرَّسولِ** ؛ لأنَّه قد تحدث حالات يحصل فيها ترك لاتِّباع سبيل المؤمنين من غير حدوث لمشاقَّة

١ـ هذا علىٰ المبنىٰ القائل : إنَّ القيود والشُّروط راجعة إلىٰ هيئة الفعل (الوجوب) ، أمّا علىٰ المبنى المختار فإنَّ القيود والشُّروط راجعة إلىٰ مادَّة الفعل (الواجب) لا إلىٰ هيئته فتنبَّه .

الرَّسول ، فعند تحقُّق الخصوص ـ أي : تحقُّق مشاقَّة الرَّسول ـ فإنَّ حكم الحرمة يثبت بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، أمّا إذا تحقُّق العموم ـ أي : تحقُّق ترك سبيل المؤمنين ـ فإنَّ الحكم يثبت في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ؛ وذلك في حالة ما إذا كان ترك سبيل المؤمنين حاصلاً عن مشاقَّة للرَّسول ، أمّا إذا لم يكن حاصلاً عن مشاقَّة للرَّسول ، فإنَّ حكم الحرمة يرتفع ولم يثبت .

فتلخَّص من كلٍّ ما مرَّ : أنَّ التَّحريم مترتِّب علىٰ ترك اتباع سبيل المؤمنين ، ولكن هذه الحرمة ليست مترتبة علىٰ أيِّ ترك لاتِّباع سبيل المؤمنين ، بل إنَّها مترتبة علىٰ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من مشاقَّة الرَّسول والانشقاق عنه فقط ، ولازمه أنَّ ترك اتِّباع سبيل المؤمنين الحاصل من غير مشاقَّة الرَّسول لم يكن حراماً ؛ وعليه فلا يتمُّ المطلوب لمن استدلَّ بالآية المذكورة علىٰ حُجِّيَّة الإجماع .

وممّا يؤيِّد عدم تماميَّة الاستدلال بالآية المذكورة هو إنَّ بعض كبار علماء السنَّة يرون أنَّ آية المشاقَّة لا دلالة فيها علىٰ حُجِّيَّة الإجماع ، منهم الغزالي ، حيث قال :

« والَّذي نراه أنَّ الآية ليست نصّاً بالغرض »[١].

فالآية التي استدلَّ بها السنَّة لحُجِّيَّة الإجماع ـ أعني آية الشِّقاق ـ مُختلَف بدلالتها على المطلوب عند نفس علماء العامَّة .

فتحصل مما مرَّ : أنَّ آية الشِّقاق ليس فيها دلالة علىٰ حجيَّة الإجماع .

١ـ محمد الغزالي ، المستصفىٰ من علم الأُصول ، ج ٢ ، الباب الأوَّل ، ص ٢٩٩ .

دليلُ حُجِّيَّةِ الإجماعِ عندَ الشِّيعة

إنَّ الأصل في الإجماع عند فقهاء الشِّيعة هو عدم الحُجِّيَّة ؛ لأنَّ الدَّليل المعتبَر عندنا ـ الَّذي يمكن الأخذ به والاستناد عليه في عملية الاستنباط ـ هو ما جُعلت له الحُجِّيَّة شرعاً ، ولو أخذنا الإجماع بما هو اتِّفاق بين جميع الفقهاء ، لَما وجدنا له مستنداً شرعيّاً ، ولكن إذا أخذناه بما أنَّه متضمِّن لقول الإمام الحُجَّة عليه السلام فحينئذٍ يكون له مستنداً شرعيّاً فتثبت له الحُجِّيَّة ؛ يقول الشَّريف المرتضىٰ رحمه الله :

« وإنَّما نفتي بأنَّ قولَ الجماعةِ التي قولُه [أي : قول المعصوم عليه السلام] فيها وموافقٌ لها حُجَّةٌ ؛ لأجلِ قولِهِ ، لا لشيءٍ يرجعُ إلى الإجتماعِ معهُم ، ولا يتعلَّقُ بهِم »[1].

« وإنَّما قُلنا : إنَّ إجماعَهُم حُجَّةٌ ؛ لأنَّ في إجماعِ الإماميَّةِ قولَ الإمامِ ، الَّذي دلَّتْ العُقولُ علىٰ أنَّ كلَّ زمانٍ لا يَخلو منهُ ، وأنَّهُ مَعصومٌ لا يَجوزُ عَليهِ الخَطأُ في قَولٍ ولا فِعلٍ ، فَمنْ هذا الوَجهِ كانَ إجماعُهُم حُجَّةً ودَليلاً »[2].

ويقول المحقِّق الحلِّي رحمه الله :

« معَ وجودِهِ [أي : وجود المعصوم عليه السلام] الإجماعُ حُجَّةٌ ؛ للأمنِ علىٰ قولِهِ من الخطأ ، والقطعُ علىٰ دخولِهِ في جَملةِ المجمعينَ ؛ وعلىٰ هذا فالإجماعُ كاشفٌ عن قولِ المعصومِ ، لا أنَّ الإجماعَ حُجَّةٌ

١ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب : الكلام في الإجماع ، ص ٦٠٥.

٢ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الانتصار ، ص ٨١.

في نفسِهِ من حيثُ إنَّهُ إجماعٌ »[١].

كما ويقول العلّامة الحلِّي ﷺ :

« الإجماعُ إنَّما هوَ حُجَّةٌ عندَنا لاشتمالِهِ علىٰ قَولِ المَعصومِ ، فكلُّ جَماعةٍ ـ كَثُرتْ أو قلَّتْ ـ وكانَ قَولُ الإمامِ في جُملةِ أقوالِها ؛ فإجماعُها حُجَّةٌ لأجلِهِ ، لا لأجلِ الإجماعِ »[٢].

كما أنَّ الشَّيخ حسن ابن الشَّهيد الثّاني ﷺ يقول :

« فحُجِّيَّة الإجماع عندنا في الحقيقة هي باعتبار كشفه عن الحُجَّة التي هي قول المعصوم »[٣].

ففي الواقع أنَّ الحُجِّيَّة ثابتة لقول المعصوم لا لنفس الإجماع ، ولكن بما أنَّ المعصوم أحد المجمعين صار الإجماع حجَّة من هذه الجهة ، وبتعبير علمي دقيق أنَّ الحُجِّيَّة لم تكن ثابتة للإجماع بلا بشرط ، بل هي مأخوذة فيه بشرط شيء من حيث تضمُّنه للمعصوم ؛ يقول الشَّريف المرتضىٰ ﷺ :

« لأنَّ الحُجَّةَ إذا كانتْ هوَ قولُهُ ﷺ فبأيِّ شيءٍ اقْتَرَنَ لابُدَّ منْ كونِهِ حُجَّةً لأجلِهِ ، لا لأجلِ الإجماعِ »[٤].

فالإجماع ما صار حُجَّة إلّا لأجل اقترانه وتضمُّنه لقول المعصوم ﷺ ؛ وأمّا إذا خلى الإجماع عن قول المعصوم فإنَّ شرعيَّته تسقط بالكليَّة ؛ ومن هنا صار

١ـ المحقِّق الحلِّي ، معارج الأُصول ، الباب السّادس : في الأجماع ، الفصل ١ ، ص ١٢٦ .

٢ـ العلّامة الحلِّي ، تهذيب الوصول إلىٰ علم الأُصول ، المقصد الثّامن : في الإجماع ، البحث الثّامن ، ص ٢١١ .

٣ـ الشَّيخ حسن بن زين الدِّين العاملي ، معالم الدِّين ، المقصد الثّاني ، المطلب الخامس : في الإجماع ، ص ١٧٣ .

٤ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب : الكلام في الإجماع ، ص ٦٣٠ .

عندنا إجماع العامّة المخالف لإجماعنا باطلاً ؛ لفقدانه ما هو حُجَّة عندنا في الإجماع .

فتحصَّل : أنَّ الإجماع حُجَّة لتضمُّنه للمعصوم كأحد المجمعين ؛ وعليه يكون حمل الحُجِّيَّة على الإجماع بنحو المحمول بالضَّميمة لا الخارج المحمول ، فما لم ينضمَّ إلىٰ الإجماع ما هو حُجَّة (المعصوم عليه السلام) لا يكون الإجماع حُجَّة .

أقسامُ الإجماع

يُعدُّ الإجماع في عملية الاستنباط من وسائل الإثبات الوجداني (اليقين) ؛ لصدور الدَّليل من الشّارع ، فهو عِدل للتَّواتر والشُّهرة ، ومقابل لوسائل الإثبات التَّعبُّدي ، وهي بعض الظُّنون المُعتبَرة التي قام الدَّليل علىٰ حُجِّيتها ،كخبر الواحد .

وليُعلم هنا أنَّه ليس كلُّ أقسام الإجماع حُجَّة يُعتمَد عليه في عملية الاستنباط ، بل المُعتمَد عليه في الاستنباط هو بعض أقسامه ، ونحن نذكر أهمَّها .

ينقسم الإجماع إلىٰ قسمَينِ ، يطلق علىٰ أحدهما : الاجماع البسيط ، وعلىٰ ثانيهما : الإجماع المركَّب ، وذلك أنَّ الفقهاء في حالة الإجماع ينقسمون إلىٰ طائفتين ، لرأيَينِ من مجموع ثلاثة وجوه ، بنحوٍ يكون الجميع متَّفق علىٰ نفي الوجه الثّالث . وفيما يلي بيان هذين القسمين من الاجماع :

أولاً : **الإجماع البسيط** : هو اتِّفاق جميع العلماء علىٰ حكم معيَّن ، كاتِّفاقهم مثلاً علىٰ استحباب صلاة الجمعة زمن الغيبة . وهذا الإجماع حُجَّة يجب التمسُّك به .

ثانياً : **الإجماع المُركَّب** : هو اتِّفاق جميع العلماء علىٰ نفي حكم ثالث نتيجة الاختلاف في حكم موضوع ما ، فمثلاً : لو اتَّفق نصف العلماء علىٰ وجوب صلاة

الجمعة زمن الغيبة ، واتّفق النصف الآخر علىٰ استحبابها ، ففي هذه الحالة يكون جميع العلماء متّفقين علىٰ نفي حرمة صلاة الجمعة زمن الغيبة . ولكن اتّفاقهم هذا علىٰ الحكم الثّالث (نفي الحرمة) يمكن تصوُّره علىٰ نحوَينِ ، أحدهما يرجع إلى الإجماع البسيط ، والآخر إلى الإجماع المركَّب ، وهما :

أوّلاً : أنْ يكون الاتّفاق علىٰ نفي الحكم الثّالث غير معلَّق علىٰ صحة الرأي المختار ، بل حتىٰ علىٰ تقدير بطلانه يبقى الاتّفاق علىٰ قوّته ، فمثلاً : لو أنَّ بعض العلماء ذهب إلىٰ وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة ، والبعض الآخر ذهب إلىٰ استحبابها ، فهم في هذه الحالة قد أجمعوا علىٰ نفي حرمتها ، سواء أبطلت عندهم أدلّة الوجوب والاستحباب ، أم لم تبطل ، فالجميع يبقىٰ متّفق علىٰ نفي الحرمة ، فمثل هذا الاتّفاق يكون من الإجماع البسيط لا المركَّب ؛ لأنّه اتّفاق علىٰ حكم معيَّن مأخوذ علىٰ نحو الاستقلاليَّة ، فله أدلّته الخاصَّة به .

ثانياً : أنْ يكون الاتّفاق علىٰ نفي الحكم الثّالث معلَّقاً علىٰ صحة الرأي المختار ، أمّا في حالة بطلانه فالحكم الثّالث (نفي الحُرمة) يبطل أيضاً ، فمثلاً : إنَّ الطّائفة القائلة بوجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة تقول : إني أنفي حرمة صلاة الجمعة فيما لو كانت أدلّة الوجوب عندي صحيحة ، أمّا لو بطلت فلا أنفي الحرمة ، وهكذا الطّائفة القائلة باستحباب صلاة الجمعة ، فإنّها تقول : إني أنفي حرمة صلاة الجمعة فيما لو كانت أدلّة الاستحباب عندي صحيحة ، أمّا لو بطلت فلا أنفي الحرمة ، فكلٌّ منهما يعلِّق نفي الحرمة علىٰ صحة أدلته من الوجوب أو الاستحباب ، فإنَّ مثل هذا الاتّفاق الّذي يكون معلَّقاً علىٰ صحة الرأي المختار يُسمّىٰ إجماعاً مركَّباً ، وهو غير حُجَّة ، يجب طرحه وعدم الأخذ به .

المَدركُ الرّابع

العَـقــل

أقســامُ العقــل

قسَّم الأُصوليُّون العقلَ من حيث نوعيَّة إدراكه ، أو وظيفته إلىٰ قسمَينِ :

الاوَّل : العقل النـَّظري : وهو إدراك ما ينبغي أنْ يُعلم ، أي : إدراك الأُمور التي لها واقع وثبوت في نفس الأمر .

الثّاني : العقل العملي : وهو إدراك ما ينبغي أنْ يُعمل ، بأنَّ هـذا الفـعل ينبغي فعله ، أو لا ينبغي فعله . وليس معنىٰ ذلك أنَّ العقل له قدرة على البعث أو الزَّجر ، أو الأمر أو النـَّهي ، وإنـَّما العقل بإدراكه يدعو العاقل إلىٰ فـعل الشَّـيء أو إلىٰ تركه .

بيانُ الدَّليلِ العقلي

عرَّف العلماء دليل العقل بتعريفات عديدة ، منها ما جاء في القوانين ، بأنـَّه :

« هوَ حكمٌ عقليٌّ يُوصَلُ بهِ إلى الحكمِ الشَّرعي ، ويَنتقلُ من العلمِ

بالحكمِ العقلي إلىٰ العلمِ بالحكمِ الشَّرعي »[١].

وعرَّفه صاحب الفصول قائلاً :

« كلُّ حكمٍ عقليٍّ يمكنُ التَّوصُّلُ بصحيحِ النَّظرِ فيهِ إلى حكمٍ شرعيٍّ »[٢].

وقد عرَّفه الشَّيخ المظفَّر ﷺ بقوله :

« كلُّ حكمٍ للعقلِ يُوجِبُ القطعَ بالحكمِ الشَّرعي ، أو كلُّ قضيَّةٍ يُتوصَّلُ بها إلى العلمِ القطعيِّ بالحكمِ الشَّرعي »[٣].

كما أنَّ السيد الشَّهيد الصَّدر ﷺ عرَّف الدَّليل العقلي بأنَّه :

« كلُّ قضيَّةٍ يُدركُها العقلُ ويُمكنُ أنْ يُستنبَطَ منها حكمٌ شرعيٌّ »[٤].

إنَّ الدَّليل في علمَي الأُصول والفقة إمّا أنْ يكون فقاهتيّاً : وهو الأُصول العمليَّة ، وإمّا أنْ يكون اجتهاديّاً : وهو الدَّليل العقلي والدَّليل الشَّرعي ، ويُسمَّيان الأدلَّة المُحرِزة[٥] ، والمراد بالدَّليل العقلي هنا هو حكم العقل النَّظري بالملازمة بين الحكم الثّابت عقلاً أو شرعاً ، وبين حكم شرعيٍّ آخر ،كحكمه بالملازمة بين الشَّيء ومقدَّمته ،وباستحالة التَّكليف بلا بيان ، الَّذي يلزم منه حكم الشّارع بالبراءة ، وكذلك حكمه بتقديم الأهم في مورد التَّزاحم بين الحكمَينِ المُستنتَج منه فعليَّة حكم الأهم عند الشّارع المقدَّس ؛ ومن هذا يُعرَف أن المقصود من إدراك العقل النَّظري للأحكام الشَّرعيَّة ليس علىٰ نحو الابتداء والمباشرة ، بل بمعونة

١ـ أبو القاسم القمّي ، قوانين الأُصول ، ص ٢ .

٢ـ ابو بكر أحمد بن علي الرازي الأصفهاني ، الفصول في الأُصول ، ص ٣١٦ .

٣ـ المظفَّر ، أُصول الفقه ، ج ٣ ، ص ١٢٥ .

٤ـ الشَّهيد محمد باقر الصَّدر ، دروس في علم الأصول ، الحلقة ٣ ، القسم ١ ، ص ٢٩٨ .

٥ـ تُقرأ كلمة : (المُحرِزة) بكسر الرّاء علىٰ أنَّها اسم فاعل ؛ لكونها تحرز الحكم الواقعي .

الملازمة ، ولولاها لَما أمكن له إدراكها .

إنَّ الأبحاث المطروحة في الدَّليل العقلي بعضها أُصوليٌّ ، وبعضها غير أُصوليٍّ ، فالأبحاث الكبرويَّة في الدَّليل العقلي ،كحُجِّيَّة الحكم العقلي ، هي أبحاث أُصوليَّة ، لوقوعها في طريق الاستنباط ، ولولا هذه الحُجِّيَّة لَما أمكن استنباط وجوب المقدَّمة مثلاً .

أمّا الأبحاث الصُّغرويَّة في الدَّليل العقلي فهي علىٰ قسمَينِ :

القسم الأول : وهي الأبحاث الصُّغرويَّة التي تكون عنصراً مشترَكاً في عمليات الاستنباط ،كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشَّيء و وجوب مقدَّمته .

القسم الثّاني : وهي الأبحاث الصُّغرويَّة التي لا تكون عنصراً مشترَكاً في عمليات الاستنباط . بل تختَصُّ بعملية استنباط واحدة ،كحكم العقل بحرمة الزِّنا .

إنَّ ما يُعدُّ أُصوليّاً من هذَينِ القسمَينِ للأبحاث الصُّغرويَّة في الدَّليل العقلي هو القسم الأوَّل ، ولكن هذا لايعني أنَّنا في غنىً عن الأبحاث الصُّغرويَّة التي لا تكون عنصراً مشترَكاً في عمليات الاستنباط ؛ لأنَّنا هنا في بحث الاستنباط لا نريد التَّمسُّك بما هو أُصوليٌّ وندع غير الأصولي ، بل نحن في عمليَّة الاستنباط نعتمد كلَّ دليل يُعدُّ من المدارك المقرَّرة للاستنباط ، سواء أكان أُصوليّاً ، أم غير أُصوليٍّ ؛ ولذا فإنَّ الأبحاث الصُّغرويَّة في الدَّليل العقلي بقسمَيها تُعتمَد في عملية الاستنباط ،سواء أكانت تلك الأبحاث مُعتمَدة في كلِّ عمليات الاستنباط ، أم في عملية واحدة .

ثمَّ إنَّ القضيَّة العقليَّة علىٰ قسمَينِ ، هما :

أوَّلاً : القضيَّة العقليَّة الشَّرطيَّة : هي ما حُكمَ فيها بوجود نسبة بين قضيَّة وأُخرىٰ ، أو عدم وجود نسبة بينهما ،كحكم العقل بالملازمة بين قُبح الشَّيء

وحرمته ، فإنَّ هذا الحكم في الواقع يرجع إلىٰ قضيَّة شرطيَّة ، مفادها : (إنْ كان الكذب قبيحاً فهو حرام) .

والقضيَّة العقليَّة الشَّرطيَّة تنقسم إلىٰ قسمَينِ ، هما :

١ـ ما كان الشَّرط فيها أمراً شرعيّاً ، كحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشَّيء كالصَّلاة ، و وجوب مقدَّمته ، نحو : إنْ كانت الصَّلاة واجبة فمقدَّمتها (الطَّهارة) واجبة أيضاً ، ويُطلَق علىٰ هكذا قضيَّة : الدَّليل العقلي غير المُستقِّل ، وأيضاً يُطلَق عليها : الملازمات العقليَّة غير المُستقلَّة (غير المُستقلَّات العقليَّة) ؛ لأنَّ العقل لا يستقلُّ في حكم هذه القضيَّة ، بل يُشاركه فيه الشّارع أيضاً .

إذنْ غير المُستقلَّات العقليَّة : هي القضايا التي يعتمد الإدراك العقلي فيها علىٰ بيانٍ من الشّارع ، كإدراكه وجوب المقدَّمة عند الشّارع بعد اطِّلاعه علىٰ وجوب ذيها ، وكذلك كإدراكه علىٰ نهي الشّارع عن الضدِّ العام بعد اطِّلاعه علىٰ إيجاب ضدِّه .

٢ـ ما كان الشَّرط فيها أمراً عقليّاً ، كحكم العقل بالملازمة بين قُبح الشَّيء وحرمته ، نحو : إنْ قبح الكذب عقلاً فهو حرام شرعاً ، فالشَّرط هنا أمر عقلي لا شرعي ، ويُطلَق علىٰ هكذا قضيَّة : الدَّليل العقلي المُستقِّل ، وكذلك يُطلَق عليها : الملازمات العقليَّة المُستقلَّة (المُستقلَّات العقليَّة) ؛ لأنَّ العقل يستقلُّ في حكم هذه القضيَّة ، ولا يُشاركه فيه أحد .

إذنْ المُستقلّات العقليَّة : هي القضايا التي تفرَّد بها العقل بإدراكه دون توسُّط بيانٍ شرعي .

ثانياً : القضيَّة العقليَّة الحمليَّة ، هي : ما حُكمَ فيها بثبوت شيء لشيء ، أو نفيه عنه ، كحكم العقل باستحالة تكليف غير القادر .

والقضيَّة العقليَّة الحمليَّة تنقسم إلىٰ قسمَينِ ، هما :

١ـ القضيَّة التَّحليليَّة : وهي القضيَّة العقليَّة الحمليَّة التي يُحلِّل فيها العقل حقيقةً معيَّنة كالوجوب التَّخييري ، فإنَّ العقل يُحلِّل هذا الوجوب إلىٰ وجوبَينِ مشروطَينِ ، فمثلاً : الوجوب التَّخييري بين الصَّوم والإطعام يرجع ـ علىٰ رأي ـ إلىٰ وجوبَينِ مشروطَينِ ، هما : صُم إنْ لم تُطعِم ، واطعِمْ إنْ لم تصُم ، وعلىٰ رأي آخر يرجع إلىٰ الجامع فيجب أحدهما ، وبعد وجوب أحدهما يحكم العقل بالتَّخيير بين الفردَينِ .

ثمَّ إنَّ القضيَّة التَّحليليَّة تدخُل في الدَّليل العقلي المُستقِّل ؛ لأنَّ إرجاع الوجوب التَّخييري إلىٰ وجوبَينِ مشروطَينِ حكم عقلي لا يتوقَّف على افتراض وجود حكم شرعي .

٢ـ القضيَّة التَّركيبيَّة : وهي القضيَّة العقليَّة الحمليَّة التي تثبت الاستحالة لحقيقة من الحقائق ، بعد وضوح تلك الحقيقة ، مثل : حكم العقل باستحالة تقييد الحكم بالعلم به ؛ لاستلزامه محذور الدَّور[1] ، وإنَّما سُمِّيتْ تركيبيَّة لتضمُّنها تركيب وتثبيت شيء (الاستحالة) لحقيقة من الحقائق .

وتدخل القضيَّة التَّركيبيَّة في الدَّليل العقلي المُستقِّل أيضاً ؛ لأنَّ الاستحالة لا تتوقَّف علىٰ أمر شرعي ، فسواء أحكم الشَّارع بوجوب الصَّلاة ، أم لم يحكم ، فإنَّ العقل يحكم باستحالة تقييد وجوب الصَّلاة مثلاً بالعلم .

إنَّ هذه القضايا العقليَّة كلُّها تُعدُّ من الأدلَّة التي لا غنىٰ عنها في عمليات الاستنباط ، سواء أكان الاحتياج إليها علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ـ كما لو كانت

١ـ بيَّنا الدَّور في الباب الثالث ، الفصل الرابع ، موضوع : مناقشة التَّصويب الأشعري ، ص ١٤٩ فراجع .

عناصر مشتركة كحُجِّيَّة العقل ، فإنَّه يُحتاج إليها في كلِّ عملية استنباط ـ أم علىٰ نحو الموجبة الجُزئيَّة ـ كما لوكانت عناصر غير مشتركة فإنَّه يُحتاج إليها في بعض عمليات الاستنباط ـ ولا يهمُّ المجتهد في مقام الاستنباط كون هذه القضايا أُصوليَّة أم غير أُصوليَّة ؛ لأنَّ المدار في القضيَّة عند الاستنباط هي وقوعها في طريق الاستنباط ، سواء أكانت أُصوليَّة أم رجاليَّة أم لُغويَّة أم غير ذلك من القضايا المُختلفة التي تعترض المُستنبِط في مقام الاستنباط .

موقفُ الأُصوليينَ الإماميَّةِ منَ الدَّليلِ العقلي

يرى الأُصوليُّون أنَّ العقل مصدر الحُجج ، وهو المرجع الوحيد في أُصول الدِّين ، وكذلك في بعض الفروع التي لا يمكن للشّارع المقدَّس أنْ يُشرِّع حكمه فيها ، للزوم الدَّور أو التَّسلسل .

إنَّ الأُصوليين لم يعتمدوا العقل كمشرِّع وحاكم ، وإنَّما اتَّخذوه مصدراً من مصادر الاستنباط ، بما أنَّه مُدرِك .

ثمَّ إنَّ اعتمادهم علىٰ إدراك العقل في الاستنباط يكون في موردَينِ ، هما :

المورد الأول : أنْ يدرك العقلُ العلَّةَ التّامَّة ـ إلمؤلَّفة من : المقتضي والشَّرط وعدم المانع ـ للملازمة بين هذا الإدراك نفسه وحكم الشّارع ، وهذا نادر جداً .

المورد الثّاني : أنْ يدرك العقلُ أمراً ثابتاً ،كاستحالة اجتماع النَّقيضَينِ ، فإدراكه هذا يستتبع حكماً شرعيّاً لا مُحالة ، حيث إنَّ إدراكه لاستحالة اجتماع النَّقيضَينِ يلزم أنْ يدرك استحالة أنْ يأمر المولىٰ تعالىٰ بشيء وينهىٰ عنه في

زمان واحد ؛ لأنَّ الأمر بالشَّيء والنَّهي عنه تناقض ، لا يجتمعانِ علىٰ مورد ، وإدراك العقل لذلك يلزم إدراكه بأنَّ وجوب فعل ما من قِبل الشّارع المقدَّس يلزم حرمة ضدِّه ، فمدرك حرمة الضدِّ هنا ليس أمراً شرعيّاً ، وإنَّما هو إدراك عقلي ، فمثلاً : إنَّ مدرك بطلان الصَّلاة علىٰ أرض مغصوبة ليس دليلاً شرعيّاً ، حيث إنَّ مؤدّى الأدلَّة الواردة في المقام هو حرمة الغصب فقط ، لا بطلان الصَّلاة المأتي بها في المكان المغصوب ، فبطلانها لم يَرِد فيه دليل نقلي ، ومع ذلك أفتىٰ الفقهاء ببطلان الصلاة ؛ وعليه فإنَّ منشأ هذا الحكم الفقهي هو أنَّ تحريم الكون في الأرض المغصوبة من قبل الشّارع يمنع من الأمر به عقلاً ، وحينئذ تبطل الصَّلاة فيها لذلك ؛ فبطلان الصَّلاة لم يحصل عن مَدرك شرعي ، بل عن مَدرك عقلي .

إنَّ هذه الملازمات أُمور حقيقيَّة يُدركها العقل النَّظري بالبداهة ؛ لكونها من الأوَّليّات ، أو النَّظريّات التي قياساتها معها ، أو لكونها تنتهي إليها ، فيعلم بها العقل علىٰ سبيل الجزم والقطع ، وإذا قطع العقل بالملازمة فلابُدَّ أنْ يقطع بثبوت الملازم ، وهو حكم الشّارع ، وإذا حصل القطع يعني حصلت الحُجَّة فلا يمكن النَّهي عنها .

فتحصَّل : أنَّ الدَّليل العقلي من المدارك التي يعتمدها المجتهد في عمليات الاستنباط بخصوص هذين الموردَينِ فقط .

المَدركُ الخامس

القيـاس

القياسُ في اللُّغةِ والاصطلاح

القياسُ لُغةً

القياس في اللُّغة هو : التَّقدير ؛ يقول ابن منظور :

« أقِيسُ قَيْساً وقِياساً ، فانْقاسَ : إذا قَدَّرتَهُ علىٰ مثالِهِ ، وفي لُـغةٍ أُخرىٰ : قُسْتُهُ أقُوسُهُ قَوْس.اً وقِياساً ، ولا تَقلْ أقَسْـتُه . والمِـقدارُ مِقياسٌ .

وقايَستُ بَينَ الأمرَينِ مُقايسةً وقياساً »[1].

وقال في أقرب الموارد :

« قاسَ الشَّيءُ بغيرِهِ ، وقاسَ علىٰ غيرِهِ : قدَّرَهُ علىٰ مثالِهِ »[2].

إنَّ لفظ القياس من الأفعال المتعدِّية ، وهو لا يتعدّىٰ إلّا بحرفَينِ هما : الباء وعلىٰ ؛ يقول ابن منظور :

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (قَوَسَ) .

٢ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (قَوَسَ) .

« قستُ الشَّيءَ بغَيرِهِ وعلىٰ غَيرِهِ »[١].

« قاسَ الشَّيءَ بغيرِهِ ، وقاسَ علىٰ غيرِهِ »[٢].

وقد ذكر الشَّوكاني مورد استعمالهما ، فقال :

« ولفظُ القياسِ إذا استُعمِلَ بمعنى المُساواةِ ، أو التَّقديرِ تَعدّىٰ بالباءِ ، أمّا إذا استُعمِلَ بمعنى البناءِ والحَملِ ـ كما هوَ معروفٌ عندَ الفُقهاءِ ـ فإنَّهُ يتعدّىٰ بعلىٰ ؛ فيُقالُ : النَّبيذُ مُقاسٌ على الخَمرِ ، أي : مَحمولٌ عليهِ في الحُكمِ »[٣].

القياسُ اصطلاحاً

كان للقياس قديماً معنىً اصطلاحيّاً غير المعنى الَّذي اصطلح عليه الأُصوليُّون اليوم ، وفيما يلي بيان كلا المعنيَين :

المَعنى القديمُ للقياس

شاع علىٰ ألسنة أهل الرأي قديماً معنىً معيناً للقياس ، وفحواه : « التماسُ العِللِ الواقعيَّةِ للأحكامِ الشَّرعيَّةِ منْ طريقِ العقلِ ، وجعلُها مقياساً لصحةِ النَّصوصِ الشَّرعيَّةِ ، فما وافقَها فهوَ حُكمُ اللهِ الَّذي يُؤخَذُ بهِ ، وما خالفَها كانَ

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (قَوَسَ) .

٢ـ سعيد الخوري ، أقرب الموارد ، مادَّة : (قَوَسَ) .

٣ـ محمد الشَّوكاني ، إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق علم الأُصول ، ج ٢ ، المقصد الخامس ، الفصل الأوَّل : في تعريف القياس ، ص ١١٧ ، الهامش رقم ١ .

مَوضعاً للرَّفضِ أو التَّشكيكِ »[١].

وهذا المعنى للقياس الاصطلاحي هو الَّذي كان محور الصِّراع الفكري في عهد الإمام الصّادق عليه السلام وأبي حنيفة ، إلّا أنَّ هذا المعنى للقياس أخذ بالتَّضائل تدريجاً حتى اضمحلَّ ، بنحو أصبح القياس لا يطلق إلّا على المعنى الَّذي سنذكره .

المَعنى الجديدُ للقياس

اختلف الأُصوليُّون في تعريف القياس اصطلاحاً ، تبعاً لاختلافهم في أنَّ القياس هل هو دليل شرعي كالكتاب والسُّنة ، أم هو عمل من أعمال المجتهد ، يتوسَّل به للوصول إلىٰ كشف بعض الأحكام الشَّرعيَّة ؟ فمَنْ ذهب إلى الأوَّل كالآمدي[٢] عرَّفه بأنَّه مساواة فرع الأصل في علَّة حكمه ، ومن تمسَّك بالثّاني كالفخر الرّازي[٣] ، عرَّفه بما يفيد أنَّه عمل من أعمال المجتهد ، من قبيل أنَّ القياس هو : **حمل معلوم علىٰ معلوم آخر ؛ لاشتراكهما في العلَّة** . وفيما يلي نذكر بعض التَّعاريف للقياس .

عرَّف الشَّيخ الطُّوسي القياس قائلاً :

« **حدُّ القياسِ هوَ : إثباتُ مثلِ حكمِ المقيسِ عليهِ في المقيسِ ... والَّذي يدلُّ علىٰ صحَّةِ ما قلنا منَ الحدِّ : أنَّ الإنسانَ متىٰ أثبتَ للفرعِ مثلَ حكمِ الأصلِ كانَ قياساً ، ومتىٰ لمْ يثبتْ لهُ مثلُ حكمِهِ ،**

١ـ السيد محمد تقي الحكيم ، الأُصول العامَّة للفقه المقارن ، الباب الأوَّل ، القسم الخامس ، اصطلاح آخر في القياس ، ص ٣٠٦ .

٢ـ سيف الدِّين الآمدي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٣ ، الأصل الخامس : في القياس ، المسألة الثّالثة ، ص ١٧٠ .

٣ـ فخر الدِّين الرّازي ، المحصول ، ج ٥ ، المقدَّمة : المسألة الأولىٰ : في حدِّ القياس ، ص ٣ .

وإنْ علمَ جميعَ صفاتِهِ لا يكونُ قايساً »[١].

وعرَّفه الآمدي بقوله :

« والمختارُ في حدِّ القياسِ أنْ يُقالَ : أنَّهُ عبارةٌ عن الاستواءِ بينَ الفرعِ والأصلِ في العلَّةِ المستنبَطةِ من حكمِ الأصلِ »[٢].

كما عرَّفه الشَّريف المرتضىٰ قائلاً :

« القياسِ هوَ : إثباتُ مثلِ حكمِ المقيسِ عليهِ في المقيسِ »[٣].

وقد عرَّفه أبو الحسين البصري بقوله :

« القياسُ هوَ : إثباتُ الحُكمِ في الشَّيءِ بالردِّ إلىٰ غَيرِهِ لأجلِ علَّةٍ[٤].

وعرَّفه الرّازي بقوله :

« حَمْلُ مَعلومٍ علىٰ مَعلومٍ في إثباتِ حُكمٍ لَهُما أو نَفيهُ عَنهُما بأمرٍ جامعٍ بينهما منْ إثباتِ حُكمٍ أو صفةٍ ، أو نفيهُما عنهُما »[٥].

أمّا العلّامة الحلّي فقد عرَّف القياس بقوله :

« عبارةٌ عنِ الحُكمِ على معلومٍ ، بمثلِ الحُكمِ الثّابتِ لمعلومٍ آخر ؛ لتساويهِما في علَّةِ الحُكمِ »[٦].

١ـ الشَّيخ الطُّوسي ، العُدَّة في أُصول الفقة ، ج ٢ ، الباب العاشر : الكلام في القياس ، الفصل الأوَّل : في ذكر حقيقة القياس ، ص ٦٤٧ .

٢ـ سيف الدِّين الآمدي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، ج ٣ ، الأصل الخامس : في القياس ، المسألة الثّالثة ، ص ١٧٠ .

٣ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب الكلام في القياس ، ص ١٩٣ .

٤ـ أبو الحسين البصري ، المُعتمد في الأصول ، ج ٢ ، كتاب القياس الشَّرعي ، ص ١٠٣١ .

٥ـ فخر الدِّين الرّازي ، المحصول ، ج ٥ ، المقدَّمة : المسألة الأولىٰ : في حدِّ القياس ، ص ٣ .

٦ـ العلّامة الحلّي ، معارج الأُصول ، الباب التّاسع : في الاجتهاد ، الفصل الثّاني : في القياس ، ص ٢٥٧ .

أركانُ القياس

ذكروا للقياس الاصطلاحي الجديد أربعة أركان هي :

١ـ الأصل (المقيس عليه) : وهو المحلُّ المعلوم ثبوت الحكم له في الشَّريعة .

٢ـ الفرع (المقيس) : وهو الموضوع المراد معرفة حكمه عن طريق مشاركته للأصل في علَّة الحكم .

٣ـ العلَّة (الجامع) : وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع ، التي اقتضت ثبوت الحكم في الأصل .

٤ـ الحكم : وهو الاعتبار الَّذي شرَّعه الشّارع للأصل ، والمراد إثبات نظيره للفرع .

وفي مقام التَّمثيل لبيان هذه الأركان يمثِّلون عادة بالخمر ، فإنَّ الشّارع المقدَّس قد حرَّم الخمر لعلَّة إسكارها مثلاً ، فيكون الخمر أصلاً ، والحكم هو الحرمة ، أمّا العلَّة فهي الإسكار ، فإذا وُجدت هذه العلَّة في النَّبيذ ـ الَّذي هو الفرع في المثال ـ فقد ثبتت الحرمة له ؛لاشتماله علىٰ العلَّة التي من أجلها حرمت الخمر . وأهم ما يُبحث عنه في هذه الأركان هي العلَّة ، ولذا نخصُّها بالبحث هنا .

حُجِّيَّةُ القياس

تشعَّب كلام الأُصوليين في حُجِّيَّة القياس ، وتعدَّدت أقوالهم ، وأهمُّها :

١ـ القول بوجوب التَّعبُّد بالقياس عقلاً : ذهب إلىٰ هذا القول أبو الحسين البصري في المعتمد[١].

٢ـ القول بمنع التَّعبُّد بالقياس عقلاً : تمسَّك بهذا القول ابن حزم الأندلسي[٢] وكذلك ذهب إليه أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار النَّظّام[٣]، وتابعه قوم من المعتزلة البغداديين، كيحيىٰ الأسكافي، وأبو محمد جعفر بن مبشِّر بن أحمد الثَّقفي المعتزلي، وأبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني المعتزلي.

٣ـ القول بوجوب التَّعبُّد بالقياس شرعاً لا عقلاً : وهو قول بعض الشّافعيَّة، كأبي إسحاق الشِّيرازي[٤].

٤ـ القول بالجواز عقلاً، و وقوع التَّعبُّد بالقياس شرعاً : وهذا هو قول الجمهور من أهل السنَّة، وتمسَّك به جمع غفير منهم، مثل : علي الآمدي[٥]

١ـ انظر : المعتمد، ج ٢، الكلام في القياس والاجتهاد، باب : في أنَّ العقل لا يُقبِّح التَّعبُّد بالقياس الشَّرعي، ص ٧٠٥.

٢ـ علي ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٨، الباب، فصل في إبطال القياس، ص ٤٨٧.

٣ـ الشَّريف المرتضىٰ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة، ج ٢، باب : الكلام في القياس، فصل : في ذكر اختلاف النّاس في القياس، ص ٦٧٤ / محمد الشَّوكاني، ارشاد الفحول إلىٰ تحقيق علم الأُصول، ج ٢، المقصد الخامس، الفصل الثّاني : في حجِّيَّة القياس، ص ١٢٣ / فخر الدِّين الرّازي، المحصول في علم الأُصول، ج ٥، ص ١٠٧.

٤ـ أبو إسحاق الشِّيرازي الشّافعي، اللُّمع، الباب ٥٩ : إثبات القياس وما جُعل القياس حُجَّة فيه، ص ٢٠٠ / شرح اللُّمع، ج ٢، القياس، باب : إثبات القياس وما جُعل القياس حُجَّة فيه، في حُجِّيَّة القياس، ص ٧٦٠.

٥ـ سيف الدِّين الآمدي، الإحكام في أُصول الأحكام، ج ٤، الأصل الرّبع : في مواقع الخلاف في القياس وإثباته علىٰ منكريه، المسألة الأولىٰ : يجوز التَّعبُّد بالقياس في الشَّرعيّات عقلاً، ص ٢٧٢.

والغزالي[١] والسَّبكي[٢]، وكذلك ابن الجُنيد ﷺ[٣] من علماء الشِّيعة فقد تمسَّك بهذا القول وعمل بالقياس بنحو الإطلاق.

٥ـ القول بالمنع شرعاً ـ لا عقلاً ـ عن العمل بالقياس بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة :

هذا هو مذهب جمع غفير من علماء الشِّيعة الإماميَّة في القياس، منهم السَّيد المرتضىٰ[٤]، والشَّيخ الطُّوسي[٥]، والشَّيخ المفيد[٦]، وابن البرّاج[٧]، وابن إدريس[٨] وغيرهم، حيث منع هؤلاء الأعلام جواز العمل في الشَّريعة علىٰ طبق القياس.

٦ـ القول بالمنع شرعاً ـ لا عقلاً ـ عن العمل بالقياس في الجملة علىٰ نحو السّالبة الجزئيَّة : هذا هو مذهب العلّامة الحلِّي[٩] والمحقِّق الحلِّي[١٠] والشَّيخ

١ـ ابو حامد الغزالي، المستصفىٰ من علم الأُصول، ج ٣، كتاب القياس، الباب الأوَّل : في إثبات القياس علىٰ منكريه، ص ٤٩٤.

٢ـ علي السَّبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، الكتاب الرّابع : في القياس، ص ٧.

٣ـ انظر : النَّجاشي، الرِّجال، رقم : ١٠٤٧ / الشَّيخ عبّاس القمِّي، الكنى والألقاب، ج ٢، باب الميم : الإسكافي، الرقم الرِّجالي : ٣٢، ص ٢٦.

٤ـ المرتضىٰ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة، ج ٢، ص ٦٧٥.

٥ـ الطُّوسي، العُدَّة في أُصول الفقة، ج ٢، الباب العاشر : الكلام في القياس، الفصل الأوَّل : في ذكر حقيقة القياس واختلاف النّاس في ورود العبادة به، ص ٦٥٢.

٦ـ محمد بن نعمان المفيد، المسائل الصّاغانية، ص ١١١.

٧ـ القاضي ابن البرّاج، المُهذَّب، ج ٢، شرائط القاضي، ص ٥٩٧.

٨ـ ابن إدريس، السَّرائر، ج ١، ص ١٣٠.

٩ـ العلّامة الحلِّي، تهذيب الأُصول، المقصد العاشر، الفصل الأوَّل : في مقدَّمات القياس، البحث الثّالث، ص ٢٤٨ ـ الفصل الثّاني : البحث الأوَّل، ص ٢٥١.

١٠ـ الحلِّي، معارج الأُصول، الباب التّاسع، الفصل الثّاني : في القياس، المسألة ٤، ص ٢٦٠.

حسن ابن الشَّهيد الثّاني[١] والشَّيخ البهائي[٢]، وتبعهم آخرون ، حيث ذهب هؤلاء الأعلام إلىٰ جواز العمل بالقياس المنصوص العلَّة ، وقياس الأولويَّة فقط .

هذه هي أهم أقوال الأُصوليين في حُجِّيَّة القياس ، ونودُّ هنا بيان آراء الأُصوليِّين الإماميَّة في القياس .

رأيُ الأُصوليينَ في القياس

اختلف علماء المسلمين في حُجِّيَّة القياس إلىٰ طوائف ثلاثة ، هي :

الطّائفة الأولىٰ : هي الطّائفة التي جعلت القياس مدركاً من مدارك الاستنباط بالجملة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة ، وهذا ما تمسَّك به جمهور أهل السُّنة ، وعلىٰ رأسهم المذهب الحنفي ، وانفرد ابن الجُنيد من الشِّيعة بذلك ، حيث كان يعمل بالقياس[٣].

الطّائفة الثّانية : هي الطّائفة التي جعلت القياس مدركاً من مدارك الاستنباط في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، وهذا ما تمسَّك به جمع من علماء الشِّيعة ، كالعلّامة الحلِّي ، والمحقِّق الحلِّي والشَّيخ حسن ابن الشَّهيد الثّاني والشَّيخ البهائي ، وتبعهم علىٰ ذلك بعض الأعلام أيضاً .

١ـ الشَّيخ حسن بن زين الدِّين ، معالم الدِّين ، المقصد الثّاني ، المطلب الثّامن : في القياس والاستصحاب ، ص ٢٢٩ .

٢ـ الشَّيخ البهائي ، زبدة الأُصول ، المنهج الثّاني : في الأدلَّة الشَّرعيَّة ، المطلب الرّابع ، تذنيب في القياس ، ص ١٠٧ .

٣ـ انظر : النَّجاشي ، الرِّجال ، رقم : ١٠٤٧ / الشَّيخ عبّاس القمِّي ، الكنى والألقاب ، ج ٢ ، باب الألف : الإسكافي ، الرقم الرجالي ٣٢ ، ص ٢٦ .

الطّائفة الثّالثة : هي الطّائفة التي نفت حُجّيّة القياس ، ولم تعده من المدارك المقرّرة لعملية الاستنباط بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليّة ، وهذه ما عليه جمهور الشّيعة الإماميّة . وسنبيّن رأي هذه الطّوائف الثّلاثة حول القياس طي هذا البحث .

رأيُ علماءِ الشّيعةِ في القياس

إنَّ العلّة في القياس قد تكون مُستنبَطة ، وقد تكون منصوصة ، ولهذا انقسم القياس إليهما ، فهو تارة يكون مُستنبَط العلّة ، وأخرىٰ يكون منصوص العلّة ، وقد اتّفقت آراء علماء الشّيعة علىٰ المنع من العمل بالقياس المُستنبَط العلّة ، إلّا ابن الجُنَيد ﷺ ، أمّا القياس المنصوص العلّة فقد اختلفت آرائهم فيه ، وفيما يلي بيان آرائهم في هذَينِ القياسَينِ .

رأي علماء الشّيعة في القياس المُستنبَط العلّة

لا يرىٰ علماء الشّيعة القياس المُستنبَط العلّة مدركاً للاستنباط ؛ ولذا اتّفقت آرائهم وأُطبقت كلمتهم علىٰ عدم حُجّيّة القياس المُستنبَط العلّة ، بل إنَّ المنع منه عدُّوه من ضروريّات المذهب ؛ يقول العلّامة الحلّي ﷺ :

« منعَ الشّيعةُ منَ التّعبُّدِ بِهِ [بالقياسِ المُستنبَط العلّة] شَرعاً ، وإنْ أجازَ عَقلاً »[1].

١ـ العلّامة الحلّي ، تهذيب الأُصول ، المقصد العاشر ، الفصل الأوّل : في مقدّمات القياس ، البحث الثّالث ، ص ٢٤٧ .

ويقول الشَّيخ جمال الدِّين الحسن ﷺ :

« وقدْ أطبقَ أصحابُنا علىٰ منعِ العملِ بالمُستنبَطةِ إلّا منْ شذَّ[1] ، وحكىٰ إجماعُهُم فيهِ غيرُ واحدٍ منهُم ، وتواترُ الأخبارِ بإنكارِهِ عنْ أهلِ البيتِ عليهم السلام ،وبالجُملةِ فمنعُهُ يُعدُّ منْ ضُروريّاتِ المِذهبِ »[2].

ولم يتفرَّد أحد منهم في ذلك إلّا محمد ابن الجنيد ﷺ ، فقد حُكي عنه أنَّه كان يعمل بالقياس ، واللّائح من كلامهم إنَّه كان يعمل بـه بـالجملة عـلىٰ نـحو الموجبة الكليَّة ، أي : سواء أكان القياس مُستنبَط العلَّة ، أم منصوص العلَّة ، فقد ذكره النَّجاشي ﷺ بقوله :

« أبو عليٍّ الإسكافي ، وجهٌ فـي أصـحابِنا ، ثـقةٌ ، جَـليلُ القـدرِ ، صنَّفَ فأكثرَ ... وسمعتُ بعضَ شيوخِنا يَذكرُ أنَّـهُ كانَ عندَهُ مالٌ للصّاحبِ عليه السلام وسيفٌ أيضاً ، وأنَّـهُ وصّىٰ بـهِ إلىٰ جـاريتِهِ فـهلَكَ ذلكَ ...وسمعتُ شيوخَنا الثِّقاتَ يقولونَ عـنهُ : إنَّـهُ كـانَ يـقولُ بالقياسِ »[3].

كما أنَّ الشَّيخ عبّاس القمّي ﷺ عند ترجمته لحال ابن الجُنَيد قال :

«مُحمدُ بنُ أحمدِ بنِ الجُنَيدِ ، أبو عليٍّ الكاتبُ الإسكافي ، منْ أكابرِ عُلماءِ الشِّيعةِ الإماميَّةِ ، جَيِّدُ التَّصنيفِ ، فعنِ العلّامةِ الطَّباطبائيِّ بحرِ العلومِ ، إنَّه وصفَهُ بقولِهِ : "كانَ منْ أعيانِ الطّائفةِ وأعاظمِ الفُرقةِ ،

١ـ المراد به محمد بن أحمد ابن الجُنَيد ﷺ ، فـقد شـذَّ عـن اجـماع الطّـائفة وعـمل بـالقياس المُستنبَط العلَّة .

٢ـ الشَّيخ حسن بن زين الدين العاملي ، معالم الدِّين وملاذ المـجتهدين ، المـقصد الثّـاني ، المطلب الثّامن : في القياس والاستصحاب ، ص ٢٢٦ .

٣ـ النَّجاشي ، الرِّجال ، رقم : ١٠٤٧ .

وأفاضلِ قُدماءِ الأماميَّةِ ، وأكثرَهُم علماً وفقهاً وأدباً وتصنيفاً ، وأحسنَهُم تحريراً ، وأدقَّهُم نظراً . متكلِّمٌ فقيهٌ ، مُحدِّثٌ أديبٌ ، واسعُ العلم " ... ثمَّ قالَ : " وهذا الشَّيخُ - علىٰ جلالتِهِ في الطّائفةِ والرَّئاسةِ ، وعِظَمِ محلِّهِ - قد حُكي عنهُ القولُ بالقياسِ " ... قيلَ : ماتَ بالرَّيِّ سنةَ : ٣٨١ ، يروي عنهُ المُفيدُ وغيرُهُ »[١].

كما أنَّ الشَّيخ المفيد ﷺ قد ألَّف كتاباً تحت عنوان : النَّقضُ على ابنِ الجُنَيدِ في اجتهادِ الرَّأي ؛ لأنَّ ابن الجنيد كان متَّهماً بالعمل بالقياس والاجتهاد بالرأي ، وقد صرَّح صاحب الجواهر بذلك ، عند نقله للإجماع علىٰ جواز قضاء الحاكم بعلمه عن السيد المرتضىٰ ، فإنَّه قال :

« فإنْ قيلَ : كيفَ تَستجيزونَ ادِّعاءَ الإجماعِ وأبو عليٍّ ابنِ الجُنَيدِ يُصرِّحُ بالخلافِ ، ويَذهبُ إلىٰ أنَّهُ لا يجوزُ للحاكمِ أنْ يحكمَ بعلمِهِ في شيءٍ منَ الحُقوقِ والحُدودِ ؟

قلنا : لا خلافَ بينَ الإماميَّةِ في هذهِ المسألةِ ، وقدْ تَقدَّمَ إجماعُهُم ابنَ الجُنَيدِ ، وتأخُّرهُ عَنهُم ، وإنَّما عوَّلَ ابنُ الجُنَيدِ علىٰ ضَربٍ منَ الرأي والاجتهادِ ، وخطأهُ واضحٌ ، وكيفَ يخفىٰ إطباقُ الإماميَّةِ علىٰ وجُوبِ الحُكمِ بالعِلمِ ؟! »[٢].

والخلاصة : أنَّ الشِّيعة لا يرون القياس المُستنبَط للعلَّة مدركاً شرعيّاً ويذهبون إلىٰ بطلانه ، ولم يقل أحد منهم بحُجِّيَّته إلّا ابن الجُنَيد ﷺ .

١ـ الشَّيخ عبّاس القمّي ، الكنىٰ والألقاب ، ج ٢ ، باب الميم : الإسكافي ، الرقم الرِّجالي : ٣٢ ، ص ٢٦ .

٢ـ الشَّيخ محمد حسن النَّجفي ، جواهر الكلام ، ج ٤٠ ، ص ٨٩ .

رأي علماء الشِّيعة في قياسَي الأولويَّة ومنصوص العلَّة

اختلفت آراء علماء الشِّيعة في حُجِّيَّة القياس المنصوص العلَّة ، وقياس الأولويَّة إلىٰ رأيَينِ ، هما :

الرَّأي الأوَّل : قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة ليسا حُجَّة شرعاً

ذهب جمع غفير من علماء الشِّيعة إلىٰ أنَّ قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة باطلان ، لم تثبت لهما الحُجِّيَّة شرعاً ، كما هو حال القياس المُستنبَط العلَّة ، فهؤلاء الأعلام يرون أنَّ القياس مطلقاً لا حُجِّيَّة شرعيَّة له ، لأنَّ الدَّليل الدّال علىٰ حرمة العمل بالقياس شامل لقياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة أيضاً ، ولم يستثنوهما من حرمة العمل بالقياس ، فهما عندهم غير حُجَّة ، وممَّن ذهب إلىٰ هذا الرأي الشَّيخ الطوسي ﷺ ، حيث يقول :

« إنَّ القياسَ محظورٌ استعمالُهُ في الشَّريعةِ ؛ لأنَّ العبادةَ لمْ تأتِ بهِ ، وهوَ ممّا لو كانَ جائزاً في العقلِ ، مُفتقرٌ في صحَّةِ استعمالِهِ في الشَّرعِ إلى السَّمعِ القاطعِ للعذرِ »[1].

ومنهم السيد المرتضىٰ ﷺ حيث قال :

« القياسُ في الشَّرعِ مُطرَحٌ ، والاعتبارُ فيهِ بالنُّصوصِ »[2].

« بلِ الذّاهبُ إلىٰ هذه الطَّريقةِ رُبَما يقولُ : لو نصَّ اللهُ تعالىٰ على

١ـ الشَّيخ الطُّوسي ، العُدَّة في أُصول الفقة ، ج ٢ ، الباب العاشر : الكلام في القياس ، الفصل الأوَّل : في ذكر حقيقة القياس واختلاف النّاس في ورود العبادة به ، ص ٦٥٢ .

٢ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الانتصار ، كتاب الفرائض والمواريث والوصايا ، ٥٧٣ .

العلَّةِ في تحريم الخمرِ ، وصرَّحَ بأنَّها الشَّدةُ المُطربةُ ؛ لوجبَ حملَ ما فيهِ هذِهِ العلَّةُ عليها ، وإنْ لمْ يتعبَّدْ بالقياسِ ويجري عندَهُ مجرىٰ أنْ ينصَّ علىٰ تحريمِ كلِّ شديدٍ ، وهذا غيرُ صحيحٍ ؛ لأنَّ العللَ الشَّرعيَّةَ إنَّما تُنبئُ عنِ الدَّواعي إلى الفعلِ ، أو عنْ وجهِ المصلحةِ فيهِ ، وقدْ يَشتركُ الشَّيئانِ في صفةٍ واحدةٍ ، وتكونُ في أحدِهِما ، داعيةً إلى فعلِهِ دونَ الآخرِ معَ ثُبوتِها فيهِ .

وقدْ يكونُ مثلُ المصلحةِ مفسدةً ، وقدْ يدَّعوا الشَّيءَ إلى غيرِهِ في حالٍ دونَ حالٍ ، وعلىٰ وجهٍ دونَ وجهٍ ، وقدرٍ منهُ دونَ قدرٍ ، وهذا بابٌ في الدَّواعي معروفٌ ، ولهذا جازَ أنْ يُعطىٰ لوجهِ الإحسانِ فقيرٌ دونَ فقيرٍ ، ودرهمٌ دونَ درهمٍ ، وفي حالٍ دونَ أُخرىٰ ، وإنْ كانَ فيما نفعلُهُ الوجهَ الَّذي لأجلِهِ فعلنابعينِهِ ، وإذا صحَّتْ هذِهِ الجُملةُ لمْ يكنْ في النَّصِّ على العلَّةِ ما يُوجبُ التَّخطِّي والقياسَ ، وجرىٰ النَّصُّ على العلَّةِ مجرى النَّصِّ على الحُكمِ في قَصرِهِ على مَوضعِهِ »[١].

« والَّذي نَذهبُ إليهِ : أنَّ القياسَ مَحظورٌ في الشَّريعةِ استعمالُهُ ؛ لأنَّ العبادةَ لمْ تَرِدْ بِهِ ، وإنْ كانَ العقلُ مُجوّزاً ورودَ العبادةِ باستعمالِهِ »[٢].

ويقول الشَّيخ المفيد ﷺ :

« فأمّا القياسُ بالشَّريعةِ فليسَ بأصلٍ عندَنا ، ولا مُثمِرُ علمٍ »[٣].

١ـ الشَّريف المرتضىٰ ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، ج ٢ ، باب : الكلام في القياس ، فصل في جواز التَّعبُّد بالقياس ، ص ٦٨٤ .

٢ـ المصدر نفسه : ص ٦٧٥ .

٣ـ الشَّيخ المفيد ، المسائل الصّاغانيَّة ، ص ١١١ .

وقال ابن إدريس ـ عند ذكره لمسألة تعارض البينتَين ـ :

« والقياسُ والاستحسانُ والاجتهادُ باطلٌ عندنا »[١].

« إنَّ القياس في الشَّريعة عند أهل البيت عليهم السلام باطل غير معوَّل عليه ، ولا مفزوع إليه »[٢].

وأخيراً يقول آية الله المظفَّر رحمه الله :

« أمّا نحنُ ـ الإماميَّةَ ـ ففي غنىً عنْ هذا البحثِ ؛ لأنَّهُ ثبتَ لدينا علىٰ سبيلِ القطعِ منْ طريقِ آلِ البيتِ عليهم السلام عدمُ اعتبارِ هذا الظَّنِ ، الحاصلِ منَ القياسِ . فقدْ تواترَ عنهُم النَّهيُ عنِ الأخذِ بالقياسِ ، و " أنَّ دينَ اللهِ لا يُصابُ بالعقولِ "[٣] ؛ فلا الأحكامُ في أنفُسِها تُصيبُها العُقولُ ، ولا مِلاكاتُها وعِلَلُها »[٤].

الرَّأي الثّاني : قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة حُجَّتانِ شرعاً

هنالك رأي لجمع من العلماء الشِّيعة يرون أنَّ قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة حُجَّة ، إلّا أنَّ القائلين بحُجِّيَّتهما قد انقسموا إلىٰ طائفتَينِ ، هما :

١ـ المحقِّق ابن إدريس ، السَّرائر ، ج ٢ ، ص ١٧٠ .

٢ـ المصدر نفسه ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

٣ـ الشَّيخ الصَّدوق ، كمال الدِّين وتمام النِّعمة ، باب ٢١ ، رقم الحديث ٩ .

٤ـ الشَّيخ آية الله المظفَّر ، أُصول الفقه ، ج ٢ ، الباب الثّامن : القياس ، حُجِّيَّة القياس ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

الطّائفة الأولىٰ

وهي الطّائفة التي ترىٰ أنَّ قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة حُجَّة ، وهما من أنواع القياس ، فيمكن تحصيل الحكم الشَّرعي الفرعي منهما ، وقد تمسَّك بهذا الرَّأي جملة من الأعلام ، منهم : العلّامة الحلِّي والمحقِّق الحلِّي والشيخ حسن بن الشَّهيد الثّاني والشَّيخ البهائي وغيرهم ﷺ ، حيث عمل هؤلاء الأعلام بقياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة ؛ يقول العلّامة الحلِّي ﷺ :

« إنَّ القياسَ حُجَّةٌ لا مُطلقاً ، بلْ في موضعَينِ ، أحدِهما : أنْ يكونَ الحُكمُ في الفَرعِ أقوىٰ ، والثّاني : أنْ يَنُصَّ الشّارعُ على العلَّةِ »[1].

وكذلك قال في موضع آخر :

« والأقوىٰ عندي : أنَّ العلَّةَ إذا كانتْ مَنصوصةً ، وعُلِمَ وجُودُها في الفَرعِ كانَ حُجَّةً ، كقولِهِ عليه السلام لمّا سُئلَ عنْ بيعِ الرَّطبِ بالتَّمرِ ؛ قالَ : " أيَنقصُ إذا جَفَّ " ؟ قِيلَ : نَعمْ ، قالَ عليه السلام : فلا إذنَ "[2].

وكذا قياسِ تَحريمِ الضَّربِ علىٰ تَحريمِ التَّأفُّفِ . وأمّا في غَيرِ هذَينِ فلا يَجوزُ التَّعبُّدِ بِهِ »[3].

واحتجَّ في النِّهاية لذلك ؛ فقال :

« إنَّ الأحكامَ الشَّرعيَّةِ تابعةٌ للمصالحِ الخفيَّةِ ، والشَّرعُ كاشفٌ عنها ،

١ـ الحلِّي ، تهذيب الوصول إلىٰ علم الأُصول ، المقصد العاشر ، الفصل الثّاني : البحث الأوَّل ، ص ٢٥١ .

٢ـ ابن أبي جمهور الاحسائي ، عوالي اللّئالي ، ج ٢ ، باب المتاجر ، رقم الحديث ٢٨ .

٣ـ الحلِّي ، تهذيب الوصول ، المقصد العاشر ، الفصل الأوَّل ، البحث الثّالث ، ص ٢٤٨ .

فإذا نصَّ علىٰ العلَّةِ عَرَفْنا أنَّها الباعثةُ والمُوجبةُ لذلكَ الحُكمِ ، فأينَ وُجِدتِ العلَّةُ وجبَ وجُودُ المَعلولِ »[١].

وأمّا المحقِّق الحلِّي فقد قال ﷺ :

« فإنْ نصَّ الشّارعُ على العلَّةِ وكانَ هناكَ شاهدَ حالٍ يَدلُّ علىٰ سُقوطِ الاعتبارِ ما عدا تلكَ العلَّةِ في ثُبوتِ الحُكمِ ، جازَ تَعديةُ الحُكمِ وكانَ ذلكَ بُرهاناً »[٢].

كما إنَّ الشَّيخ حسن ﷺ تمسَّك بقول المحقِّق الحلي ، حيث قال :

« أنَّ الأظهرَ عندي ما قالَهُ المُحقِّقُ ﷺ »[٣].

وقال الشَّيخ البهائي ﷺ :

« القياسُ ... : ليسَ حُجَّةً عندَنا ، إلّا طَريقُ الأولَويَّةِ ومَنصوصُ العلَّةِ »[٤].

إذن هنالك طائفة من العلماء يرون حُجِّيَّة العمل بقياس الأولويَّة وقياس المنصوص العلَّة .

الطّائفة الثّانية

وهي الطّائفة التي ترىٰ أنَّ قياس الأولويَّة ومنصوص العلَّة حُجَّة ، ويمكن

١ـ الشَّيخ الحلِّي ، نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول ، ج ٣ ، في القياس المنصوص علىٰ علَّته ، ص ٦٠٤ .

٢ـ المحقِّق الحلِّي ، معارج الأُصول ، الباب التّاسع ، الفصل الثّاني : في القياس ، السألة الرّابعة ، ص ٢٦٠ .

٣ـ الشَّيخ حسن بن زين الدِّين ، معالم الدِّين ، المقصد الثّاني ، المطلب الثّامن : في القياس والاستصحاب ، ص ٢٢٩ .

٤ـ البهائي ، زبدة الأُصول ، المنهج الثّاني ، المطلب الرّابع ، تذنيب في القياس ، ص ١٠٧ .

تحصيل الحكم الشَّرعي الفرعي منهما ، إلّا أنَّ هذين القياسَينِ ليسا من أنواع القياس ، وإنَّما هما من الظَّواهر ، فتكون حُجِّيَّتهما من مصاديق حُجِّيَّة الظُّهور ، وممّن تمسَّك بهذا الرأي آية الله المظفَّر ﷺ حيث قال :

« والصَّحيحُ أنْ يُقالَ : إنَّ منصوصَ العلَّةِ وقياسَ الأولويَّةِ هما حُجَّةٌ ، ولكن لا استثناءً من القياسِ ؛ لأنَّهما في الحقيقةِ ليسا من نوعِ القياسِ ، بلْ هما من نوعِ الظَّواهرِ ؛فحُجِّيَّتُهُما من بابِ حُجِّيَّةِ الظُّهورِ »[1].

خلاصة آراء الشِّيعة في القياس

وعلىٰ هذا فهناك ثلاثة آراء عند فقهاء الشَّيعة حول قياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة ، وهذه الآراء هي :

الرَّأي الأوَّل : وهو الرَّأي القائل : إنَّ قياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة غير حُجَّة ، وليس مستثنيَينِ من دليل حرمة العمل بالقياس ، بل إنَّ دليل الحرمة شامل لهما.

الرَّأي الثّاني : وهو الرَّأي القائل : إنَّ قياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة هما من أنواع القياس ، وحُجَّة في تحصيل الحكم الشَّرعي الفرعي ، ومستثنيانِ من دليل حرمة العمل بالقياس .

الرَّأي الثّالث : وهو الرَّأي القائل : إنَّ قياس الأولويَّة وقياس منصوص

١ـ الشَّيخ المظفَّر ، أُصول الفقه ، ج ٢ ، الباب الثّامن : القياس ، ص ١٨٥ .

العلَّة حُجَّة ، وليس مستثنيَينِ من القياس ؛ لأنَّهما في الواقع ليسا قياساً حتىٰ يُستثنيا منه ، بل هما من مصاديق الظُّواهر ، وحُجِّيَّتهما من باب حُجِّيَّة الظُّهور .

والمتحصِّل ممّا مرَّ أنَّه لا يمكن القول بأنَّ القياس في مذهب أهل البيت عليهم السلام ليس حُجَّة بالجملة علىٰ نحو السَّالبة الكليَّة ، بل هو ليس حُجَّة في الجملة علىٰ نحو السّالبة الجزئيَّة ، لخروج قياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة عن دليل حرمة العمل بالقياس في نظر بعض فقهاء الشِّيعة .

كما أنَّه لا يمكن التَّمسُّك بالمنع بالعمل بالقياس شرعاً بالجملة علىٰ نحو السَّالبة الكليَّة ، بل هو ممنوع العمل في الجملة علىٰ نحو السّالبة الجزئيَّة .

فتحصَّل : أنَّ القياس في مذهب أهل البيت عليهم السلام عند بعض الفقهاء ليس حُجَّة ولا يعدُّونه من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة ، باستثناء ابن الجُنَيد ، بينما عند البعض الآخر فإنَّ القياس حُجَّة ويُعدُّ من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط في الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة ، لعدم شمول دليل حرمة العمل بالقياس لقياس الأولويَّة وقياس منصوص العلَّة .

الرأي المختار في القياس

قبل الولوج في بيان الرأي المختار نودُّ أنْ نشير إلىٰ نكتتينِ مهمتين ، هما :

النكتة الأولىٰ : قلنا في أوَّل بحث القياس : إنَّ للقياس معنيينِ ، أحدهما : المعنى القديم ، وهو بهذا المعنىٰ عبارة عن : « التماسِ العللِ الواقعيَّةِ للأحكامِ الشَّرعيَّةِ منْ طريقِ العقلِ ، وجعلُها مقياساً لصحةِ النَّصوصِ الشَّرعيَّةِ ، فما وافقَها

فهوَ حُكمُ اللهِ الَّذي يُؤخَذُ بهِ ، وما خالفَها كانَ مَوضعاً للرَّفضِ أو التَّشكيكِ »[١] وهذا المعنىٰ هو الَّذي صار محطَّ الخلاف وموضع العراك في زمن الإمام الصّادق عليه السلام وأبي حنيفة[٢]. وثانيهما : المعنىٰ الجديد الَّذي هو عبارة عن : إثبات الحكم في الشَّيء بالردِّ إلىٰ غيره لأجل علَّة مشتركة بينهما ، وهذا المعنىٰ للقياس هو محط الخلاف بين فقهاء المسلمين .

النكتة الثّانية : إنَّ القياس بمنزلة الجنس له نوعان هما :

أوَّلاً : القياس المنطقي ، وهو قياس عقلي ، وقد عرَّفه المناطقة بأنَّه : « قَولٌ مُولَّفٌ منْ قضايا متىٰ سُلِّمتْ لَزِمَ عنهُ لِذاتِهِ قَولٌ آخرُ »[٣] وهذا النَّوع من القياس هو المنقسم بحسب المادَّة إلىٰ : البرهان ، الجدل ، الخطابة ، الشِّعر ، والمغالطة . وبحسب هيئته إلىٰ : استثنائي واقتراني ، والقياس الاقتراني قد يكون شرطيّاً وقد يكون حمليّاً ، وهذا الأخير هو الَّذي يكون الحد الأوسط فيه تارة موضوعاً في المقدَّمتَينِ ، وتارة محمولاً فيهما ، وثالثة موضوعاً في الصُّغرىٰ ومحمولاً في الكبرىٰ ، وتارة رابعة موضوعاً في الكبرىٰ ومحمولاً في الصُّغرىٰ ، وهذه هي الأشكال الأربعة .

ثانياً : القياس الفقهي ، وهو قياس اعتباري ، وقد وقع مورد نزاع القوم من أنَّ القياس الفقهي هل يُعدُّ مدركاً من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط ، أم لا

١ـ آية الله السيد محمد تقي الحكيم ، الأُصول العامَّة للفقه المقارن ، الباب الأوَّل ، القسم الخامس ، اصطلاح آخر في القياس ، ص ٣٠٦ .

٢ـ أبو حنيفة هو : النُّعمان بن ثابت الكوفي ، المتوفّي عام : ١٥٠ هـ ق .

٣ـ آية الله المظفَّر ، المنطق ، الباب الخامس : الحُجَّة وهيئة تأليفها أو مباحث الاستدلال ، ص ٢٠٣ .

يُعدُّ مدركاً من مداركها ؟ وهذا القياس هو المنقسم عند البعض[١] إلىٰ : قياس المستنبِط العلَّة ، وقياس منصوص العلَّة ، وقياس الأولويَّة . وقلنا : إنَّ فقهاء العامَّة ذهبوا إلىٰ أنَّ القياس الفقهي يُعدُّ مدركاً من مدارك الاستنباط ، إلّا ابن حزم الأندُلُسي[٢] ومن تبعه من الظّاهريَّة .

أمّا فقهاء الشِّيعة ـ أعلىٰ الله كلمتهم ـ فقد أجمعوا علىٰ منع العمل بقياس المستبَط العلَّة ؛ لعدم ورود تعبُّد فيه إلّا ابن الجنيد ﷺ ، وأمّا قياس منصوص العلَّة وقياس الأولويَّة فبعضهم منع العمل بهما ، لانَّهما من مصاديق القياس ، وبعضهم أجاز العمل بهما .

وقد احتجَّ المانعون من العمل بالقياس مطلقاً بعدَّة حجج ، منها :

١ـ تواتر الأخبار عن أهل البيت عليهم السلام بمنع العمل بالقياس .

٢ـ قد حكىٰ العلّامة الحلِّي عن المانعين الاحتجاج بإنَّ المستفاد من الروايات : (حُرِمتْ الخمرُ ؛ لكونِها مُسكرةً) يُحتمل أنْ تكون العلَّة فيها هي الإسكار ، كما ويُحتمل أنْ تكون إسكارَ الخمرِ ، بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلَّة ، وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس[٣].

أمّا بالنِّسبة إلى الأخبار[٤] فلنا بخصوصها نظران ، هما :

١ـ قيدنا الإنقسام بقولنا : عند البعض ، إشارة إلىٰ أنَّ قياس منصوص العلَّة وقياس الأولويَّة عند البعض الآخر ليسا من أنواع الأقيسة كما ذهب إلىٰ ذلك آية الله المظفَّر .

٢ـ ابو محمد علي بن حَزم الأندُلُسي ، الإحكام في أُصول الأحكام ، المجلد ٢ ، ج ٧ ، الباب (٣٨) : في إبطال القياس في أحكام الدِّين ، ص ٣٦٨ ، وكذلك ج ٨ ، فصل في إبطال القياس ، ص ٤٧٨ .

٣ـ العلّامة الحلِّي ، النَّهاية ، ج ٣ ، ص ٢٦٣ .

٤ـ آية الله الحر العاملي ، وسائل الشِّيعة ، ج ٢٧ ، كتاب القضاء ، الباب (٦) : عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس .

النَّظر الأوَّل : أنَّ هذه الأخبار صادرة عن الأئمَّة عليهم السلام لتواترها عنهم ، والقياس في زمانهم كان بالمعنى القديم ، وما هو محطُّ الصِّراع بين الفقهاء هو القياس بالمعنى الجديد ، فما ذُكر من رفض القياس في الرِّوايات ، وصار مورد انكار أهل البيت عليهم السلام هو القياس بالمعنى القديم وقد هُجر ؛ وعليه لا يمكن التَّعويل في رفض القياس على هذه الأخبار . ولكن هذا النَّظر يستقيم فيما لو ثبتت صحَّة أنَّ القياس في زمن الأئمَّة له معنىً غير المعنىٰ الَّذي أعقبه زمن الغيبة .

النَّظر الثّاني : لو تنزَّلنا وقلنا : إنَّ القياس في زمانهم عليهم السلام كان بالمعنى المعهود في زمان الغيبة ، ولم نقل أنَّ للقياس معنىً في زمانهم غير المعنى الَّذي اصطلح عليه الفقهاء فيما بعد ، فأيضاً لا يمكننا التَّمسُّك في رفض القياس مطلقاً بهذه الأخبار ؛ لأنَّنا لا نرىٰ منها رفضاً لقياس منصوص العلَّة وقياس الأولويَّة ، فيكون إنكارها للقياس علىٰ نحو السَّلب الجزئي لا الكلي .

فتحصَّل : أنَّ ما ذُكر من معنى القياس في الأخبار المتواترة ، هو المعنى القديم المعهود زمان حضور المعصوم عليه السلام ، أمّا زمان الغيبة فصار للقياس معنىً آخر ، فلا يمكن التَّمسُّك بتلك الأخبار في رفض القياس المعهود عندنا ، ولو تنزَّلنا عن هذا فإنَّنا لا نرىٰ في الأخبار ما فيه دلالة علىٰ رفض قياس منصوص العلَّة وقياس الأولويَّة .

والنَّتيجة المتيقنة من الأخبار أنَّ بعض القياس ممنوع العمل به لا مطلقاً .

وأمّا بالنِّسبة الىٰ المستفاد من الروايات : (**حُرِمتْ الخمرُ ؛ لكونِها مُسكرةً**) ، من أنَّه يُحتمل أنْ تكون العلَّة في التَّحريم هو الإسكار بوحده ، وأمّا احتمال أنْ تكون العلَّة هو الإسكار المضاف إلى الخمر ، فمردود بأوَّلاً وثانياً .

أمّا أوَّلاً : فبحسب المبنى المختار ، من أنَّ الشّارع المقدَّس أجرىٰ خطاباته

مجرى الخطابات العرفيَّة ، والعرف يُسقِط هكذا قيد ـ علىٰ فرض وجوده ـ عن درجة الاعتبار ، ألا ترىٰ أنَّ الأب حينما يقول لولده : (لا تأكل هذا الأكل ؛ لأنَّه مسموم) فإنَّ العرف يفهم أنَّ الأب لا يمنع ولده من هذا الأكل فقط ، بل يمنعه عن كلِّ أكل مسموم ، وما دام الشّارع أجرىٰ خطاباته مجرى الخطابات العرفيَّة ، فلابدَّ منه ـ إنْ أراد حصر العلَّة بالإسكار المضاف إلى الخمر فقط (إسكار الخمر) أنْ يبيِّن كلامه بنحو دالٍّ علىٰ إرادة إسكار الخمر فقط دون إسكار غيرها .

وأمّا ثانياً : فهنالك روايات كثيرة دالَّة علىٰ النَّهي عن كلِّ مسكر كقوله ﷺ : « ألا أيُّها النّاسُ أنهاكُمْ عنْ كلِّ مُسْكِرٍ »[1] وكقوله أيضاً : « كلُّ مُسكرٍ حَرامٌ »[2]، وعن الإمام الباقر عليه السلام : « أمّا الخمرُ فكلُّ مُسكِرٍ منَ الشَّرابِ إذا أُخمِرَ فَهوَ خَمرٌ ، وما أسكرَ كثيرُهُ وقليلُهُ فحرامٌ »[3] ، ومن هذه الرِّوايات يُعرَف أنَّ الإسكار بما هو علَّة غير منحصرة بالخمر ، بل الخمر مصداق من مصاديق الإسكار ، فقول الشّارع : « حُرِمتْ الخمرُ ؛ لكونِها مُسكرةً » مع ملاحظة الرِّوايات المذكورة يُعرَف أنَّ العلَّة ليست هي إسكار الخمر ، بل هي الإسكار من غير الإضافة إلى الخمر ؛ فالقول القائل بالاحتمال الثّاني ، من كون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الإضافة إلى الخمر معتبراً في العلَّة ممّا لا يمكن المساعدة عليه عرفاً وروائيّاً .

والحق : أنَّ القياس الفقهي لا ينقسم إلىٰ قياس المستنبِط العلَّة ، وقياس منصوص العلَّة ، وقياس الأولويَّة ؛ لأنَّنا نرىٰ صحَّة ما ذهب إليه آية الله المظفَّر رحمه الله

١ـ الحر العاملي ، وسائل الشِّيعة ، ج ٢٥ ، أبواب الأشربة والأطعمة ، الباب (١) : أقسام الخمر المحرَّمة ، رقم الحديث : ٤ .

٢ـ المصدر نفسه ، الباب (١٥) : تحريم كل مسكر ، قليلاً كان أو كثيراً ، الحديث رقم : ٣ .

٣ـ المصدر نفسه ، الباب (١) : أقسام الخمر المحرَّمة ، رقم الحديث : ٥ .

من أنَّ قياس منصوص العلَّة ، وقياس الأولويَّة ليسا من أنواع القياس وإنْ سُمِّيا قياساً ، بل هما من الظَّواهر ، وحجِّيتهما من مصاديق حجيَّة الظَّهور ؛ وذلك لأنَّهما من الأساليب الكلاميَّة في كلِّ لغة ، وكانا يُستعملان قبل نزول الشَّريعة .

فيتحصل ممّا مرَّ : أنَّه في نظرنا أنَّ القياس الفقهي لا يُعدُّ من المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط ، وأمّا قياس منصوص العلَّة وقياس الأولويَّة فهما عندنا ليسا قياساً . هذا مختصر الكلام عن القياس ، وبه ينتهي الكلام عن المدارك المقرَّرة في عملية الاستنباط ، بل وينتهي الكلام عن الاجتهاد العملي (عملية الاستنباط) أيضاً .

البابُ الخامس

وظائفُ المُجتهدِ المُطلَق

* الفصل الأوَّل : وظيفة الإفتاء

* الفصل الثّاني : وظيفة القضاء والحكومة

وظائفُ المُجتهدِ المُطلَق

للمجتهد المطلق ثلاث وظائف ، هي :

١ـ الإفتاء

٢ـ القضاء

٣ـ الحكومة

وفيما يلي نذكر كلَّ وظيفة من هذه الوظائف

الفصل الأوَّل

وظيفةُ الإفتاء

الإفتاءُ لُغةً

الإفتاء : مصدر الفعل : أفتىٰ ، فتقول : أفتيتُ إفتاءً ، أو أفتاني إفتاءً ، ثمَّ إنَّ الإفتاء من باب (إفْعال) ، أصله فعل ثلاثي مُجرَّد علىٰ وزن (فَعَلَ) : فَتَا ، أجروا عليه قاعدة باب (إفعال) ؛ وذلك بإضافة همزة قطع مفتوحة في أوَّله (أفَتَا) ثمَّ

تُسكَّن فاء الفعل (أفْتَا) ، وتُفتَح عينه إنْ لم تكن مفتوحة ؛ فيكون الفعل مزيداً فيه بحرف واحد (أفْتَا) علىٰ وزن (أفْعَل) ، ومضارعه علىٰ وزن : (يُفْعِل) ، فتقول : أفتىٰ يُفْتي إفتاءً ، مثل : أجْمَعَ ، يُجْمِعُ ، إجْماعاً ، وأكْرَمَ ، يُكْرِمُ ، إكْراماً .

وأمّا معنى الإفتاء لُغةً فهو كما يقول ابن منظور :

« أفْتاهُ في الأمْرِ : أبانَهُ لهُ ، وأفْتى الرَّجلُ في المَسألةِ ، واستفْتَيتُهُ فيها فأفْتاني إفْتاءً .

وفُتىً وفَتْوىٰ : اسمانِ يُوضعانِ موضعِ الإفْتاء ، ويُقالُ : أفتَيتُ فلاناً رُؤيا رَآها : إذا عبَّرتُها لهُ ، وأفتيتُهُ في مَسألتِهِ إذا أجبتُهُ عنْها ، وفي الحديثِ : إنَّ قَوماً تَفاتَوا إليهِ ؛ مَعناهُ تَحاكموا إليهِ وارتَفعوا إليهِ في الفُتيا ؛ يُقالُ : أفتاهُ في المسألةِ يُفتيهِ : إذا أجابَهُ ، والاسمُ الفَتْوىٰ .

والفُتيا : تَبيينُ المُشكلِ منَ الأحكامِ ، أصلُهُ منَ الفَتَىٰ : وهو الشّابُّ الحَدثُ الَّذي شبَّ وقوي ، فكأنَّهُ يقوي ما أشكلَ بيانُهُ ... .

وأفتى المُفتي : إذا أحْدثَ حُكماً ... .

والفُتيا والفُتْوىٰ والفَتْوىٰ : ما أفتىٰ بهِ الفَقيهُ »[1].

وقال الفيروزآبادي :

« أفْتاهُ في الأمْرِ : أبانَهُ لَهُ ، والفِتيا والفُتْوىٰ ... : أفْتىٰ بِهِ الفَقيهُ »[2].

إذا اتَّضح معنى الإفتاء لُغة فنقول : إنَّه لا معنىً اصطلاحيّاً للإفتاء ، فما دار علىٰ ألسنة العلماء من كلمة الإفتاء هو عين معناه اللُّغوي .

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (فَتا) .

٢ـ الفيروزآبادي ، معجم القاموس المحيط ، مادَّة : (فَتِي) رقم : 6913 .

مَنْ لهُ أهليَّةُ الإفتاء

إنَّ الَّذي له أهليَّة الإفتاء هو : من انطبقت عليه العناوين الواردة في الأدلَّة اللَّفظيَّة ، مثل الفقيه ، وأهل الذِّكر وغيرهما ، وقد بينا سابقاً[١] أنَّ الَّذي انطبقت عليه هذه العناوين هو المجتهد المطلق ، الَّذي استنبط الأحكام الشَّرعيَّة الفرعيَّة علىٰ نحو الموجبة الكليَّة بالفعل ، وكذلك المجتهد المتجزي الَّذي استنبط جملة وافية يُعتدُّ بها من الأحكام الشَّرعية الفرعيَّة .

شـُروط المُفتـي

قبل الشَّروع في البحث عن شروط الوِلاية نُذكِّر بأنَّ هنالك خطأ شائع لجمع كلمة الشَّرط ، فقد جمعوها هكذا : شرائط ، علىٰ وزن : فعائل ، فيقولون مثلاً : (الحاكم أو المجتهد الجامع للشَّرائط) ، وهو خاطئ جدّاً ؛ لأنَّ الشَّرائط جمع شَريطة لا جمع شَرْط ، والشَّرائط علىٰ وزن : (فَعائِل) جمع الكثرة من جمع التكسير ، وهو جمع لكلِّ اسم رباعي قبل آخره أحد حروف المدِّ : الواو ، الياء ، الألف ، نحو : سحابة وسحائب ، وصحيفة وصحائف ، وحلوبة وحلائب[٢] ، والشَّرط ثُلاثيٌّ ليس فيه مدَّة ، وهو علىٰ وزنِ : فَعْل ، وكلُّ فعل ثلاثي علىٰ هذا الوزن يُجمَع علىٰ وزن : فُعُول ، نحو : فَلْس وفُلُوس ، وكَعْبٌ وكُعُوبٌ[٣] ، فجمع

١ـ انظر : موضوع : حكم تقليد المتجزي علىٰ نحو مفاد كان التّامَّة ، ص ١٢٦ .

٢ـ ابن عقيل ، الشَّرح ، ج ٢ : الموضوع : جمع التكسير ، ص ٤٧٠ .

٣ـ المصدر نفسه ، ص ٤٦٦ .

الشَّرط إذنْ (شُرُوطٌ) ، فتقول : شَرْطٌ ، وشُرُوطٌ ، لا شرائط ؛ لأنَّها جمع شريطة وتقول فيها : شريطةٌ ، وشرائطٌ ، فالأصح أنْ نقول : المجتهد الجامع للشُّروط ؛ قال في لسان العرب :

« الشَّرْطُ ...الشَّريطةُ ،والجمع : شُروطٌ وشَرائطٌ »[1].

إذا عرفنا الصَّحيح من جمع الشَّرط فنقول : إنَّ الفقهاء ـ أعلى الله كلمتهم ـ ذكروا شروطاً لمن يتصدّىٰ لمنصب الإفتاء ، والجامع لهذه الشُّروط يُمنح صلاحيَّة بيان الأحكام الشَّرعيَّة للآخرين ، عن نظر واجتهاد خاص بـالأدلَّة التَّـفصيليَّة ، وهذه الشَّروط هي :

١ـ العقل

٢ـ طهارة المولد

٣ـ البلوغ

٤ـ الذُّكورة

٥ـ الإيمان

٦ـ العدالة

٧ـ الحريَّة

٨ـ الاجتهاد

٩ـ الحياة

١٠ ـ أنْ لا يقل ضبطه عن المتعارف

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة (شَرَطَ) .

ونحن هنا لا نريد التَّعرُّض فعلاً إلىٰ هذا الشُّروط المرشِّحة لمنصب الإفتاء، والمؤهلَّة لهذه الوظيفة؛ لأنَّنا سنتعرَّض ـ بعونه تعالىٰ ـ إلىٰ بيانها بياناً استدلاليّاً مفصَّلاً في بحث التَّقليد، عند التَّعرُّض لبحث من يجب الرُّجوع إليه. وإنما ذكرناها هنا مجملةً تماشياً مع البحث؛ لإقتضائه لها، وما نريد بحثه فعلاً هو: أنَّ الشّارع المقدَّس قد أعطىٰ للمجتهد الجامع للشُّروط المذكورة صلاحية الإفتاء ومنحه هذه الوظيفة، ويمكن الاستدلال علىٰ ذلك من الكتاب والسنَّة.

أمّا من الكتاب فقوله تعالىٰ:

﴿ فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[1].

فإنَّ الغاية من عملية النَّفر هو التَّفقُّه في دين الله، من أجل إفتاء النّاس، الَّذي من خلاله يتمُّ الإنذار، حتىٰ يترتَّب الحذر.

وأمّا من السنَّة فقول الإمام صاحب الزَّمان عليه السلام: «وأمّا الحَوادثُ الواقِعةُ فارجِعوا فيها إلىٰ رواةِ حَديثِنا؛ فَإنَّهمْ حُجَّتي عَليكُمْ وأنَا حُجَّةُ ٱللهِ»[2].

وهنالك روايات عديدة أرجع فيها الأئمَّة عليهم السلام شيعتهم إلىٰ الفقهاء[3].

١ـ سورة التَّوبة (٩)، الآية: ١٢٢.

٢ـ الحر العاملي، وسائل الشِّيعة، ج ٢٧، كتاب القضاء، الباب (١١): وجوب الرجوع في القضاء والفتوىٰ إلىٰ رواة الحديث من الشِّيعة، ص ١٤٠، رقم الحديث: ٩.

٣ـ المصدر نفسه، رقم الحديث: ٤، ٥.

الفصل الثّاني

وَظيفةُ القَضاء والحكومة

القضاءُ لُغةً

القَضاء : مصدر الفعل الثُّلاثي المُجرَّد المعتل الآخِر : قَضَى ، فهو ناقص يائي ، وأصله : قضاي ؛ لأنَّه من (قَضَيْتُ) ، وأصلها : (قَضايْتُ) سُكِّن آخره (حرف الياء) ؛ لاتِّصاله بضمير الرَّفع المتَّصل (تاء الفاعل) فالتقى السّاكنان (الألف والياء) فحُذِف الألف ، وإنَّما حُذِف الألف دون الياء ؛ لعدم اختلال المعنىٰ بحذفه ، علىٰ عكس ما لو حُذف الياء .

ثمَّ إنَّ حرف (الياء) من كلمة (قضاي) لَمّا جاء بعد الألف هُمِّزت ، فصارت الكلمة : قضاء ، وأصل حرف العلَّة (الألف) ياءٌ ، تنقلب الألف إليها عند التَّصريف .

والقضاء في اللُّغة بمعنى : الحكم ، وأصله القطع والفصل ؛ فتقول : قضى القاضي بين الخصوم ، أي : قطع بينهم في الحكم ؛ يقول ابن منظور :

« القضاءُ : الحُكمُ ...والجَمعُ : الأقضيةُ ... قالَ أبو بكرٍ : قالَ أهلُ الحِجازِ : القاضي مَعناهُ في اللُّغةِ : القاطِعُ للأُمورِ المُحكِمُ لَها ...

وقدْ تكرَّرَ في الحَديثِ ذِكْرِ القَضاءِ ،وأصلُهُ القَطعُ والفَصلُ ؛ يُقالُ : قَضىٰ يَقضي قَضاءً فهوَ قاضٍ : إذا حَكَمَ وفَصَلَ ... .

والقَضاءُ في اللُّغةِ علىٰ وُجوهٍ مرجِعُها إلىٰ انقِطاعِ الشَّيءِ وتَمامِهِ ...

ومِنهُ القَضاءُ للفَصلِ في الحُكمِ ... قدْ قَضى القاضي بينَ الخُصومِ ، أيْ : قدْ قَطَعَ بَينهُمْ في الحُكمِ »[١].

وقال الفيروزآبادي :

« القضاء : ...الحكم »[٢].

وهذا المعنىٰ اللُّغوي للقضاء هو بنفسه الدّائر علىٰ ألسنة العلماء ـ أعلى الله كلمتهم ـ ؛ يقول الشَّهيد الثّاني ﷺ :

« القَضاءُ : أيْ : الحُكمُ بَينَ النّاسِ »[٣].

ويقول آية الله الخوئي ﷺ :

« القَضاءُ :بمعنىٰ إنهاءِ الخُصومةِ ، ومنْ هُنا سُمِّيَ القاضي قاضياً ؛ لأنَّهُ يُحكِمِهِ يَنهي الخُصومةَ ، ويُتمُّ أمرَها ويُفصلُهُ »[٤].

إذنْ : لا معنىٰ اصطلاحيّاً للقضاء ، فمعنى القضاء الدّائر علىٰ ألسنة الفقهاء هو معناه اللُّغوي .

ثمَّ إنَّ الفقهاء قد أجمعوا علىٰ أنَّ القضاء حق الفقيه وإحدىٰ وظائفه ، ولم يتخلَّف أحد منهم في ذلك ، ولكنَّهم اختلفوا في مورد البحث عن القضاء ، فذهب

١ـ ابن منظور ، لسان العرب ، مادَّة : (قَضِيَ) .

٢ـ الفيروزآبادي ، معجم القاموس المحيط ، مادَّة : (قَضِيَ) رقم : 7590 .

٣ـ الشَّيخ زين الدِّين العاملي ، الرَّوضة البهيَّة في شرح اللُّمعة الدِّمشقيَّة ، كتاب القضاء .

٤ـ الشَّيخ ميرزا علي الغروي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ : التَّقليد ، تقرير بحث الفقه لآية الله الخوئي ، ج ١ ، ص ٣٥٨ .

بعضهم إلىٰ أنَّ بحث القضاء منفرد عن بحث الحكومة والوِلاية ؛ لاختلافهما في دلالة الأدلَّة ، بينما ذهب البعض الآخر إلىٰ أنَّ بحث القضاء والوِلاية بحث واحد ؛ لأنَّ الأدلَّة دالَّة علىٰ أنَّ القضاء شعبة من شعب الوِلاية والحكومة .

وإحدىٰ الثَّمرات المترتِّبة علىٰ هذا الاختلاف هو أنَّ الإجماع علىٰ أنَّ القضاء حق الفقيه وأحد وظائفه لا يسري لإثبات الوِلاية والحكومة للفقيه علىٰ الرأي الأوَّل ، بينما يسري الإجماع إلىٰ ذلك على الرأي الثّاني . هذا ما ذهب إليه القوم .

والحقُّ عندنا هو الرأي الثّاني ؛ لأنَّ القضاء جزئيَّة لكبرىٰ الوِلاية والحكومة ، وشعبة من شعبها ؛ لاشتراكهما في الأصل الأوَّلي القائل : (لا وِلايةَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ) ، وكذلك لاشتراكهما في الأدلَّة ؛ لذا صار البحث عن هاتَينِ الوظيفتَينِ بحثاً واحداً ، هذا إذا ثبتت الولاية المطلقة للفقيه ؛ لأنَّ الولاية أوسع دائرة من القضاء ، فإذا ثبتت الولاية المطلقة له ثبت معها القضاء ؛ لأنَّه شعبة من شعبها ، فالفقيه من جهة وِلايته ـ إنْ ثبتت ـ المشروعة يصحُّ منه القضاء الَّذي هو شأن من شؤون الوِلاية ، وبتعبير علمي أدق أنَّ الجعل الوارد في الأدلَّة كقول الإمام الصّادق عليه السلام : « فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيكُمْ حَاكِماً » كُبرىٰ كليَّة تعمُّ القضاء وغيره ، وما القضاء إلَّا جزئيَّة من جزئيّات الكُبرى المذكورة ، فيجب الأخذ بعمومها .

وأمّا إذا لم تثبت الوِلاية المطلقة للفقيه فهنا لابُدَّ من فصل القضاء ببحث مستقل ، ولا يجب طرحه ؛ للإجماع القائم عليه ؛ لأنَّ عدم إثبات الوِلاية لا يلزم منه عدم إثبات القضاء ، فلعلَّ هذا المقدار من الوِلاية (القضاء) في الأدلَّة ثابت للفقيه . وعليه فهل للفقيه وِلاية مطلقة كوِلاية المعصوم عليه السلام ، أم لا وِلاية مطلقة له ؟

في مقام الجواب نقول : هنالك أصل أولي للولاية يقول : (لا وِلايةَ لأحدٍ

علىٰ أحدٍ) ، وما لم يتمَّ تحرير هذا الأصل والفراغ منه بصورة علميَّة ، لا يمكن البحث عن الوِلاية للإنسان مطلقاً ، سواء أكانت الوِلاية للمعصوم أم للفقيه ؛ لأنَّ الأصل الأولي للوِلاية يشكِّل عقبة علميَّة كبيرة بوجه التَّحقيق ، لذا يضطرُّنا البحث في الخوض أوَّلاً في الأصل المذكور .

ما يَقتضيهِ الأصلُ الأوَّليُّ للوِلاية

إنَّ العلماء في مقام تأسيس الأصل المذكور هكذا قرَّروه :

« لا سُلطانَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ »[١].

« عدمُ وِلايةِ أحدٍ علىٰ أحدٍ »[٢].

إنَّنا نقرِّر الأصل الأوَّلي للولاية باللِّسان التّالي : (لَا وِلايةَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ) .

إنَّ حرف (لا) الواقع في صدر الأصل هو (لا) النّافية للجنس التي تعمل عمل حرف (إنَّ) المُشبَّه بالفعل ؛ لتوفرها على الشُّروط الستَّة[٣] التي تجعل عمل (لا) النّافية للجنس عمل (إنَّ) ؛ لأنَّ الحرف (إنَّ) كما وُضِعَ لإفادة التَّأكيد والمبالغة في مورد الإثبات ، وُضِعَتْ (لا) النّافية للجنس لإفادة التَّأكيد

١ـ الشَّيخ كاشف الغطاء ، كشف الغطاء ، ص ٣٩٤ .

٢ـ الشَّيخ الجنّاتي ، كتاب الحج ، تقريرات آية الله الشّاهرودي ، ج ٣ ، ص ٣٤٥ .

٣ـ الشُّروط ـ كما ذكرها ابن عقيل في شرحه : ج ١ ، ص ٣٩٤ ، الهامش رقم ١ ـ « هي : أنْ تكونَ نافيةً ، وأنْ يكونَ المَنفي بها الجنس ، وأنْ يكونَ النَّفي نصّاً في ذلك ، وألّا يدخلَ عليها جارٌ ... وأنْ يكونَ اسمُها وخَبرُها نَكرتَينِ ، وألّا يفصلَ بينها وبينَ اسمُها فاصلٌ ... ولا خبرُها » .

والمبالغة أيضاً ، ولكن في مورد النّفي ، وإذا كانت (لا) هي النّافية للجنس فهذا يعني أنَّ جنس الوِلاية منتفي عن الإنسان بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة لا الجزئيَّة ، لأنَّه ينفي الوِلاية عن عامَّة البشر ، فرداً فرداً بالحمل الشّايع علىٰ نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي[1] ، فيكون الأصل الأوَّلي للوِلاية نافياً لمطلق الوِلاية عن الإنسان ، علىٰ خلاف الأدلَّة الشَّرعيَّة الصّادرة عن الله تعالىٰ ، حيث تمنح الوِلاية للإنسان ، وهنا يقع التَّنافي بين الأصل الأوَّلي للوِلاية الَّذي ينفي الوِلاية عن الإنسان بالكليَّة ، وبين الأدلَّة الشَّرعيَّة المانحة للإنسان وِلاية على الآخرين ، ومن أجل رفع هذا التَّنافي ذهب بعض العلماء إلى التَّمسُّك بالحكومة ، وأنَّ هذه الأدلَّة حاكمة على الأصل الأوَّلي للولاية .

١ـ العموم : هو عبارة عن شموليَّة المفهوم لكلِّ ما يصلح أنْ ينطبق عليه . والعام : هو عبارة عن اللَّفظ الدّال علىٰ المفهوم وشموله ، نظير : كلّ ، نحو : كلُّ عالِم ، وهيئة الجمع ، نحو : العلماء ، ووقوع النَّكرة في سياق النَّفي ، نحو : لا رجلَ في الدّار .

وقد قسم العلماء العام إلىٰ قسمَينِ ، هما :

١ـ العام البدلي : وهو اللَّفظ الدّال علىٰ شموليَّة المفهوم لأفراده بنحو البدل ، كقولك : أكرمْ أيَّ رجُلٍ شئتَ ، فأداة (أي) وما يؤدّي معناها هي من أدوات العموم البدلي .

٢ـ العام الاستيعابي : وهو اللَّفظ الدّال علىٰ شموليَّة المفهوم لجميع أفراده ، وهو علىٰ قسمَينِ ، هما :

آ ـ العام الاستغراقي : وهو اللَّفظ الدّال علىٰ شموليَّة المفهوم لجميع أفراده بنحو يكون الحكم في الكلام مترتِّباً بالحمل الشّايع علىٰ كلِّ فرد من أفراد المفهوم ومتعدِّداً بتعدُّدهم ، نحو : أكرمْ كلَّ عالِمٍ .

ب ـ العام المجموعي : وهو اللَّفظ الدّال علىٰ شموليَّة المفهوم لجميع أفراده بنحو يكون الحكم في الكلام واحداً مترتِّباً بالحمل الشّايع علىٰ جميع الأفراد ، نحو : أكرمِ العالِمَ .

لا حُكومةَ للأدلَّةِ على الأصلِ الأوَّلي

إنَّ التمسُّك بالحكومة في مقام رفع التَّنافي بين الأصل الأوَّلي للوِلاية وبين الأدلَّة الشَّرعيَّة الصّادرة عن الله تعالىٰ ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، فإنَّ البحث هنا ليس مورداً للحكومة ـ سواء أكانت نكتة التقدُّم في الدَّليل الحاكم هي نكتة النَّظر ، أم هي نكتة أنَّ الدَّليل الحاكم لا يأتي إلَّا بمطلب إضافي يُسلِّمه الدَّليلُ المحكوم ـ لأنَّه في الحقيقة لا يوجد تعارض بين الأصل الأوَّلي للوِلاية النّافي للوِلاية عن الإنسان ، وبين الأدلَّة الشَّرعيَّة المانحة للإنسان وِلاية ، وإنْ كان اللَّائح منهما ذلك ، وتوضيح هذا بالبيان التالي :

إنَّ المراد من قاعدة الجمع العرفي ـ التي تكون الحكومة أحد أقسامها ـ هو : **إنَّ كلَّ ظهور حُجَّةٌ ما لم يصدر من المتكلِّم ظهورٌ ثانٍ قد أعدَّهُ لتفسير الظُّهور الأوَّل ، فإنْ صدر منه ظهورٌ ثانٍ يكون هو المعوَّل عليه عقلائيّاً ، ويُعتبَر قرينة منفصلة ، والقرينة المنفصلة ترفع حُجِّيَّة الكلام الأوَّل ، وهذا الرَّفع للحُجِّيَّة الحاصل** بسبب القرينة المنفصلة هو المُسمّىٰ بالجمع العرفي .

كما أنَّ المراد من التَّعارض المصطلح هو : التَّنافي بين مدلولَيِّ الدَّليل وجعْلِهما ؛ أي : التنافي بين الدَّليلَين في مرحلة الجعل والإنشاء ، لا في مرحلة المجعول والفعليَّة ولا في مرحلة الامتثال ؛ وعلىٰ هذا نقول :

أوَّلاً : من أجل أنْ تحقُّق الحكومة في البين يجب أنْ يكون إعداد الكلام الثّاني المُفسِّر للأوَّل إعداداً شخصيّاً لا نوعيّاً عرفيّاً[1] ؛ لأنَّ الدَّليل الحاكم بالنِّسبة

١ـ المراد من الإعداد الشَّخصي هو : أنْ يكون المتكلِّم نفسه قد أعدَّ كلامه الثّاني لتفسير

إلى الدَّليل المحكوم يُعدُّ من مصاديق الإعداد الشَّخصي لا النَّوعي ، فيكون الظُّهور الثّاني قرينة مُفسِّرة للظُّهور الأوَّل ، ويحتاج إثبات هذه القرينيَّة النّاشئة من الإعداد الشَّخصي إلىٰ ظهور في الكلام الثّاني للمتكلِّم علىٰ هذا الإعداد ؛ أي : يكون كلامه الثّاني مساقاً مَساق التَّفسير لكلامه الأوَّل ، بحيث يفهم السّامع أنَّ المتكلِّم قد أعدَّ كلامه الثّاني بداعي التَّفسير لكلامه الأوَّل ، كما لو قال : إنَّي أقصد من كلامي الأوَّل كذا وكذا . وهكذا إعداد مفقود في الأدلَّة اللَّفظيَّة الشَّرعيَّة ؛ لأنَّ هذه الأدلَّة ليس فيها ظهور علىٰ أنَّها قد أُعدَّتْ إعداداً شخصيّاً لتفسير الأصل الأوَّلي للولاية وليست مُساقة مساق البيان له ، ومع انعدام الإعداد الشَّخصي لا تكون هناك حكومة ؛ لأنَّ الدَّليل الحاكم من مصاديق هذا الإعداد ومعلول له فلا يتحقَّق إلَّا بتحقُّقه .

ثانياً : بما أنَّ التَّعارض المصطلح هو : التَّنافي بين مدلولَي الدَّليل وجَعْلِهما فهو لا يقع إلَّا بين دليلَينِ مُحرزَينِ ظنِّيينِ ؛ لأنَّ الدَّليل المُحرز[1] هو الَّذي له جَعْل ومدلول ، فيقوم بالكشف عن مدلوله الَّذي هو مورد التَّعارض ؛ فما لم يكنِ الدَّليلانِ محرزَينِ لا يمكن وقوع التَّعارض المصطلح بينهما ، وفي المقام أنَّ الأصل الأوَّلي للولاية ليس دليلاً محرزاً ، وإذا لم يكن دليلاً محرزاً فهذا يعني أنَّه ليس له مدلول وجعْل ينافي مدلولَ الأدلَّة الشَّرعيَّة ، فهو فاقد لمورد التَّعارض ، فكيف إذنْ يتحقَّق التَّعارضُ المصطلح بينهما الموجبُ للتَّمسُّك بالحكومة ؟

ثالثاً : لو تنزَّلنا عن مقالتنا ـ من أنَّ التَّعارض المصطلح غير واقع بين

كلامه الأوَّل ، كما لو قال في كلامه الثّاني : أقصد من كلامي الأوَّل كذا وكذا .

كما أنَّ المراد من الإعداد النَّوعي هو : أنْ يَعُدَّ العرفُ الكلام الثّاني مفسراً للكلام الأوَّل ، ولا دخل للمتكلِّم في ذلك .

١ـ المقصود من الدَّليل المحرز هنا هو : الدَّليل الشَّرعي اللَّفظي .

الأصل الأوَّلي للوِلاية وبين الأدلَّة الشَّرعيَّة ـ وقلنا بمقالة من يقول : إنَّ التَّعارض المصطلح متحقِّق في البين ، فإنَّ ذلك لا يوجب الحكومة والتَّمسُّك بها ؛ لأنَّ الأدلَّة الشَّرعيَّة وإنْ كانت أدلَّة لفظيَّة إلَّا أنَّ الأصل الأوَّلي للولاية ليس لفظيّاً ، ومعه يكون التَّعارض مستقرّاً[1] ، والتَّعارض المستقر لا يمكن علاجه أبداً لا بحكومة ولا بغيرها ؛ لسريانه إلىٰ دليل الحُجِّيَّة ، وحينئذ لا يشملهما دليل الحُجِّيَّة فيتساقط الدَّليلانِ معاً . والأصل الأوَّلي للوِلاية ثابت غير قابل للسقوط أبداً علىٰ ما سيأتي بيانه .

فإنْ أبيتَ عمّا ذكرنا ، وقلتَ : إنَّ الأصل الأوَّلي للولاية دليل لفظي ، وعليه فإنَّ التَّعارض بين الأصل الأوَّلي للوِلاية وبين الأدلَّة الشَّرعيَّة قد يكون غير مستقر ، فيُعالَج التَّعارض المذكور وفق قواعد الجمع العُرفي ، وحينئذٍ يمكن التمسُّك بالحكومة .قلتُ : إنَّ الأصل الأوَّلي للولاية القائل : (لَا وِلايةَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ) ليس آية ولا رواية ، والدَّليل اللَّفظي منحصر بهما فهو إذنْ ليس دليلاً لفظيّاً ، ومع ذلك نتنزَّل لكم ونفترضه دليلاً لفظيّاً فأيضاً لا يمكن التَّمسُّك بالحكومة ؛ لأنَّ الأدلَّة الصّادرة عن الولي المطلق ـ عزَّ وجلَّ ـ المانحة للإنسان وِلاية سوف تكون قرينة منفصلة للأصل الأوَّلي ـ الَّذي هو بحسب الفرض دليلاً لفظيّاً ـ ، والقرينة المنفصلة تمنع حجِّيَّة ذي القرينة وترفعها ، فيصبح الأصل الأوَّلي غير حجَّة فيسقط ، في حين أنَّ الحكومة ليس فيها منع وسقوط ورفع للحُجِّيَّة ، بل إنَّ

١ـ التَّعارض علىٰ قسمَينِ هما :

١ـ التَّعارض غير المستقر : وهو التَّعارض الَّذي يمكن علاجه بإجراء تعديل علىٰ دلالة أحد الدَّليلَينِ بنحو يكون منسجم مع دلالة الدَّليل الآخر .

٢ـ التَّعارض المستقر : وهو التَّعارض الَّذي لا يمكن علاجه أبداً لا بحكومة ولا بغيرها ، إلىٰ حدٍّ يتساقط الدَّليلانِ بسببه .

الدَّليل الحاكم والدَّليل المحكوم في مقام الحكومة كلاهما محتفظ بحجِّيَّته ، وكلُّ ما يريد أنْ يفعله الدَّليل الحاكم هو التصرُّف بعقد وضع الدَّليل[1] المحكوم أو بعقد حمله ، ولا يرفع حجِّيَّته ؛ لأنَّ ذلك معدم للحكومة .

رابعاً : أنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية القائل : (لا وِلايةَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ) ليس أصلاً شرعيّاً ولا عقليّاً ولا عُقلائيّاً .

أمّاً إنَّه ليس أصلاً شرعيّاً ؛ فلأنَّ الأصل المذكور ثابت قبل نزول الشَّريعة المحمديَّة ـ علىٰ صاحبها وآله آلاف التَّحيَّة الأزليَّة الأبديَّة ـ ، بل قبل نزول الشَّرائع الخمسة كلها . وإذا وجدنا بعض النُّصوص الشَّرعيَّة الدّالَّة علىٰ هذا الأصل فهي كاشفة عنه لا مؤسسة له ، وعلىٰ هذا يكون الأصل الأوَّلي المذكور إمضائيّاً في الشَّريعة الإسلاميَّة لا تأسيسيّاً ، فهو إذنْ ليس أصلاً شرعيّاً .

وأمّا أنَّه ليس عقليّاً فلأنَّ العقل يقرُّ ويدرك لابُدِّيَّة تنظيم الحياة الاجتماعية من خلال رئيس وزعيم يتزعم إدارة المجتمع ، وضرورة الحكومة القاضي بها العقل دليل علىٰ أنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية غير عقلي ؛ لأنَّ العقل لا ينفي وِلاية بعض النّاس فحسب ، بل يوجب الوِلاية لبعضهم ، لتدبير شؤون الآخرين ، وإدارة أُمورهم ، وكل ما تحتاجه الهيئة الاجتماعية .

وأمّا أنَّه ليس عُقلائيّاً ؛ فلأنَّ العُقلاء لا يرتضون أنْ تسود الفوضىٰ والهرج والمرج في الوسط الاجتماعي ؛ فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى اختلال الهيئة الاجتماعيَّة للنَّوع الإنساني ، وما يمنع من الفوضىٰ إلَّا القانون الضّابط لحركة أفراد المجتمع ، بصورة يجعل حركة المجتمع متوازنة في سيرها ، بنحو يحفظ للمجتمع كيانه . فلابُدَّ إذنْ من وجود شخص له لياقة التَّنفيذ ، وإجراء القانون ، تكون له وِلاية على

١ـ عقد الوضع : مصطلح يُطلَق علىٰ موضوع القضيَّة ، كما أنَّ عقد الحمل يُطلَق علىٰ محمولها.

النّاس ، من خلالها يُدبِّر أمر الأُمَّة وشؤونها . ولذا نرىٰ أنَّ العُقلاء قد أسَّسوا نُظُماً وأحكاماً وقوانين للرئيس والمرؤوس .

فتحصَّل : أنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية ليس شرعيّاً ولا عقليّاً ولا عقلائيّاً .

إنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية أصلٌ تكوينيٌّ ، ومعنىٰ تكوينيَّته هو أنَّ الإنسان منذ نشأته الأُولىٰ خُلِق وهو فاقد تكويناً للوِلاية على الآخرين . نعم كان متهيِّئاً ومستعِدّاً لحمل الوِلاية وصالحاً للتَّلبُّس بها إنْ حلَّت به بفضل الخلافة التَّكوينيَّة التي هيَّأت فيه أرضيَّة ذلك . فهذا الأصل ناظر إلىٰ تكوين الإنسان ، وأنَّه لا وِلايةَ له على الآخرين قد أُخذت في تكوينه ، فالأصل إذنْ تكويني .

إذا عرفنا أنَّ الأصل المذكور للوِلاية أصل تكويني فنقول :

أنَّ الحكومة هي عبارة عن تصرُّف الدَّليل الحاكم إمّا بعقد وضع الدَّليل المحكوم فيوسِّع موضوعه أو يضيِّقه ، بإضافة فرد إليه أو رفعه تعبُّداً لا حقيقةً ، وإمّا أنْ يتصرَّف الدَّليل الحاكم بعقد حمل الدَّليل المحكوم برفع محمول الموضوع كذلك . وفي المقام أنَّ الأصل الأوَّلي للولاية مادام تكوينيّاً فكيف تتصرَّف فيه الأدلَّة اللَّفظيَّة الاعتباريَّة ؟! فهو أصل مُتَّصف بالثُّبوت والاستقرار ، بينما الأدلَّة اللَّفظيَّة الاعتباريَّة متزلزلة تتقلب عليها يد المعتبِر . وإذا كان الحال هكذا ، فمتىٰ صار ما هو اعتباري متزلزل حاكماً علىٰ ما هو تكويني مستقر ؟!

إذنْ لا حكومة بين الأدلَّة الصّادرة عن الشّارع المقدَّس القاضية بجعل الوِلاية للإنسان وبين الأصل التَّكويني القاضي بنفي الوِلاية عنه تكويناً بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة .

والخلاصة : أنَّ التَّعارض المصطلح غير واقع بين الأصل الأوَّلي النّافي للوِلاية عن الإنسان ، وبين الأدلَّة الصّادرة عن الله تعالىٰ المانحة للإنسان ولاية ،

وإنْ لوحظ منهما ذلك ؛ حيث إنَّ الأصل الأوَّلي للولاية ينفي جنس الوِلاية عن الإنسان ، بينما الأدلَّة الشَّرعيَّة قد منحت الوِلاية للإنسان ، والواقع أنَّ هذا التَّعارض والتنافي الملحوظ بينهما تعارض صوري وتنافٍ شكلي ليس له حقيقة ؛ فليس هناك أيُّ تعارض بين الأصل الأوَّلي للوِلاية وبين الأدلَّة الصّادرة عن الوليِّ المطلق ، ويمكننا أنْ نثبتَ بينهما كمالَ الأُلفة والالتئام بالتَّحقيقين التَّاليين :

التَّحقيق الأوَّل

علينا قبل كل شيء أن نحدِّد ونشخِّص موضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية ؛ فنحن إذا أردنا أن نستدل بدليل ما فينبغي بنا أن نشخِّص موضوع الاستدلال ، وأنْ نرىٰ أيضاً أنَّ الدَّليل الَّذي نريد أنْ نستدل به هل له ربط بهذا الموضوع أم لا ؟ حتىٰ لا نقع في متاهات الاستدلال . وفي المقام لابُدَّ من تحديد موضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية ، فإنَّ الأصل يقول : (لَا وِلايةَ لأحدٍ علىٰ أحدٍ) ، حيث نرىٰ أنَّ هذا الأصل مُنصبٌّ على السُّلطة على النّاس ، ويبرز انصبابه بلسان النَّفي ، فينفي أيَّ سلطة لأيِّ إنسان كان على الآخرين ، فليس لأحد حقُّ التَّدخُّل في أمر النّاس وشُؤونهِمْ ، وليس لأحد مسؤولية عليهم ؛ فموضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية هو أمر النّاس ؛ وفي مقام الاستدلال بهذا الأصل لابُدَّ من التَّيقن بأنَّ الموضوع الَّذي نريد الاستدلال عليه بالأصل هو من أمر النّاس ؛ أمّا إذا تيقنّا أنَّ الموضوع هو من أمر الله ، أوشككنا أنَّه من أمر الله أم من أمر النّاس ، فحينئذٍ لا يمكننا أن نستدل بالأصل المذكور ؛ لأنَّه منصبٌّ فقط علىٰ أمر النّاس .

وتأسيساً علىٰ ذلك نقول : إذا وُجِد دليل معتبر مؤدّاه أنَّ الفقيه له وِلاية زمان الغيبة تمسَّكنا بالدَّليل ، وأخذنا بولاية الفقيه وطرحنا الأصل الأوَّلي للوِلاية ، وإذا

فقدنا الدَّليل المعتبر علىٰ وِلاية الفقيه ، فحينئذٍ نطرح وِلاية الفقيه ونأخذ بالأصل الأوَّلي التَّكويني للوِلاية ، وعندئذٍ تنعدم السُّلطة بين النّاس بالمرَّة ؛ كلُّ ذلك لا من أجل الحكومة ، حيث لا حكومة في البين ، بل من أجل نكتة تجدر الإشارة إليها كما يحسن الوقوف عليها وهي : أنَّه إذا عثرنا علىٰ دليل شرعي يُثبِت لنا وِلاية إنسان ما ، كوِلاية الفقيه مثلاً ، فهذا يكشف بطريق الإنِّ والالتزام أنَّ هنالك جعلاً تشريعيّاً صادراً من الوليِّ المطلق ـ جلَّ شأنه ـ بولاية الفقيه في مرحلة الثُّبوت والواقع ، وحينئذٍ تكون وِلاية الفقيه من مصاديق أمر الله لا من مصاديق أمر النّاس بفضل ذلك الدَّليل الشَّرعي ، وإذا كانت ولاية الفقيه من مصاديق أمر الله فهي إذنْ خارجة عن الأصل الأوَّلي التَّكويني للوِلاية تخصُّصاً وموضوعاً لا تخصيصاً وحُكماً فقط ؛ لأنَّ موضوع الأصل هو أمر النّاس لا أمر الله .

وليُعلم أنَّ خروجَ الموضوع الخارج تخصُّصاً خروجٌ حقيقي وجداني بلا واسطة تعبُّد ولا معاونة دليل آخر ، كما في الحكومة ؛ أي : إنَّ الموضوع الخارج تخصُّصاً تختلف حقيقته عن حقيقة موضوع ما خرج عنه ، وتبعاً لذلك يختلف الحُكم أيضاً ؛ لأنَّ حُكم الدَّليل الأوَّل منصبٌّ علىٰ موضوعه ، وما خرج بالتَّخصُّص يختلف عن ذلك الموضوع حقيقةً ، وإلَّا لَما خرج عنه خروجاً حقيقيّاً وجدانيّاً ، والأحكام تختلف باختلاف موضوعاتها ، فإذا اختلف الموضوع اختلف الحُكم أيضاً بالتَّبع . والحال أنَّ وِلاية الفقيه علىٰ ما سيأتي ثابتة بالدَّليل العقلي والشَّرعي ، وأدلتها الشَّرعيَّة هي مرحلة الإثبات لها ، ومن المعلوم أنَّ مرحلة الإثبات متفرعة علىٰ مرحلة الثُّبوت ، فأدلَّة وِلاية الفقيه تكشف بالالتزام عن أنَّ الله شرع وِلاية الفقيه في مرحلة الثُّبوت والواقع . فهي إذنْ من مصاديق أمر الله ، فتخرج عن الأصل الأوَّلي التَّكويني للوِلاية تخصُّصاً لا تخصيصاً فقط .

والـنَّتيجةالمحصَّلة : أنَّ الوِلاية من أمر الله تـعالىٰ ، ومـوضوع الأصـل الأوَّلي للوِلاية القاضي بنفي الوِلاية عن الإنسان هو أمر النـّاس ، فتخرج الوِلاية عن الأصل الأوَّلي بالتَّخصُّص ، وبالتَّبع تخرج تخصيصاً أيضاً . وعلىٰ هذا فـإنَّ البحث عن الوِلاية مستقل عن الأصل المذكور وهو أجنبي عنها ، ولذا لا يكون عائقاً أمام البحث عن الوِلاية ، سواء أكانت الوِلاية ولايـة الرَّسـول ، أم ولايـة الإمام ، أم ولاية الفقيه .

وبهذا استطعنا ـ بفضل الله تعالىٰ ـ أن نوفِّق بين الأصل الأوَّلي التَّـكويني للوِلاية النـّافي للوِلاية عن الإنسان بالجملة علىٰ نحو السَّلب الكلِّي ، وبين الأدلَّة الصّادرة عن الله ـ عزَّوجلَّ ـ المانحة للإنسـان وِلايـة مـن دون احـتياج إلى الحكومة ، وذلك أنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية مُنصبٌّ علىٰ أمر النـّاس فقط ، وليس له أيُّ مدخليَّة في أمر الله تعالىٰ . والأدلَّة الصّادرة عن الشّارع المانحة للإنسان وِلاية منصبة علىٰ أمر الله ، فكلٌّ واحد منهما أجنبي عن الآخر . فثبت أنـّه لا حكومة في البين بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة .

التَّحقيقُ الثّاني

ولنا تحقيق آخر من خلاله نستطيع التَّوفيق بين الأصل الأوَّلي التَّـكويني للوِلاية القاضي بنفي الوِلاية عن الإنسان علىٰ نحو السَّلب الكلِّي ، وبين الأدلَّـة الصّادرة عن الولي المطلق ـ عزَّ وجلَّ ـ التي تمنح الوِلاية لبعض عباده ، ونرفع التَّناقض بينهما من دون احتياج إلى الحكومة أيضاً ، وهذا التَّحقيق أقـصر مـن الأوَّل بكثير ، وهو : أنَّ الوِلاية علىٰ نحوين ، هما :

١ـ الوِلايةُ الذّاتيَّة : وهي وِلاية نابعة مـن الذّات ومـتأصِّلة فـيها ، غـير

عارضة عليها ، لا علىٰ نحو الخارج المحمول ، ولا المحمول بالضَّميمة .

٢ـ الوِلايةُ العَرَضيَّة : وهي الوِلاية المجعولة من الوليِّ المطلق ـ جلَّ شأنه ـ لوليِّه في الأرض .

إذا عرفنا معنى الوِلايتين فنقول : إنَّ الأصل الأوَّلي التَّكويني للولاية القائل : (لَا وِلَايَةَ لِأَحَدٍ علىٰ أَحَدٍ) ناظر إلى الوِلاية الذّاتيَّة ومُنصبٌّ عليها بلسان النَّفي ، حيث ينفي الوِلاية الذّاتيَّة عن الإنسان بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة . وهذا عين الصَّواب ؛ فالإنسان ليست له وِلاية نابعة من ذاته تكويناً ، والأصل الأوَّلي للولاية لا ينفي إلَّا هكذا نحوٍ من الوِلاية ، وكأنَّه يريد أنْ يقول : إنَّ الإنسان خلو بالكليَّة عن الوِلاية في ذاته تكويناً ـ وهذا هو الذي دعانا إلى التَّمسُّك بتكوينيَّة الأصل المذكور ـ فموضوع الأصل الأوَّلي للولاية إذنْ هو الوِلاية الذّاتية .

أمّا الأدلَّة الصّادرة عن الشّارع ، التي تعطي للإنسان وِلاية على الآخرين فهي ناظرة إلى الوِلاية العَرَضيَّة ومُنصبَّة عليها ؛ فالأدلَّة الصّادرة عن الشّارع تقرِّر أنَّ الإنسان فاقد للوِلاية تكويناً ، وليس له وِلاية ذاتيَّة ، وتؤيد الأصل الأوَّلي للوِلاية ، ولا تعطي للإنسان إلَّا وِلاية عَرَضيَّة خارجة عن ذاته وتكوينه ، و واقعة في طول الوِلاية الذّاتيَّة ومرتضعة من ثديها . فلا تنافر إذنْ بينهما ولا تناقض ، وذلك لأمرين هما :

أوَّلاً : أنَّ الأصل الأوَّلي للوِلاية والأدلَّة الصّادرة عن الشّارع مختلفان موضوعاً ؛ فموضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية هي الوِلاية الذّاتيَّة ، بينما موضوع الأدلَّة الصّادرة عن الشّارع المقدَّس هي الوِلاية العَرَضيَّة ، والتَّناقض يقتضي وحدة الموضوع .

ثانياً : أنَّ بين موضوع الأصل الأوَّلي (الوِلاية الذّاتيَّة) ، وبين موضوع الأدلَّة الصّادرة عن الولي المطلق (الوِلاية العَرَضيَّة) طُوليَّة ، والتَّناقض يقتضي وقوع العَرَضيَّة ـ بالسُّكون ـ والتقابل بين المتناقضَين ، ومادام موضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية مختلفاً عن موضوع الأدلَّة الشَّرعيَّة ، وبين موضوعيهما طُوليَّة ، فلا تنافر بينهما ولا تناقض ، بل بينهما كمال الأُلفة والالتئام .

وبهذا استطعنا أيضاً أنْ نوفِّق بين الأصل الأوَّلي للوِلاية ، وبين الأدلَّة الصّادرة عن الشّارع المقدَّس من دون احتياج إلى الحكومة ، بل إنَّ الحكومة لا تُتصوَّر في المقام . وعليه يخرج الأصل الأوَّلي للوِلاية تخصُّصاً وموضوعاً من بحث الوِلاية العَرَضيَّة بالجملة علىٰ نحو السّالبة الكليَّة ؛ لأنَّ موضوع بحثنا هنا هي الوِلاية العَرَضيَّة ، بينما موضوع الأصل الأوَّلي للوِلاية هي الوِلاية الذّاتيَّة ، وهي غريبة عن بحثنا ؛ لأنَّ الوِلاية الذّاتيَّة هي وِلاية الله ـ جلَّ شأنه ـ وموضوع بحثنا الوِلاية العَرَضيَّة ، التي هي وِلاية الأولياء ، وبالخصوص وِلاية الفقيه ، فلا يقاوم الأصل المذكور أمام بحث الوِلاية العَرَضيَّة الَّذي نحن فيه ، ولذا يكون الأصل الأوَّلي للوِلاية المنصبُّ على الوِلاية الذّاتيَّة ، والنّاظر إلىٰ أمر النّاس أجنبيّاً عن بحثنا المنصب على الوِلاية العَرَضيَّة ، التي هي من أمر الله تعالىٰ ، وعليه لا يكون الأصل الأوَّلي للوِلاية عائقاً أمام بحثنا .

القضاءُ والحكومةُ ثابتانِ للفقيه

وإذْ فرغنا من الأصل الأوَّلي للوِلاية فنقول : هل للفقيه وظيفة الحكومة والوِلاية المطلقة ، بحيث يتكفَّل أمر المجتمع ويتصرَّف بدمائهم وأموالهم ويدير شؤونهم ، أم لا ؟

إنَّنا في كتابنا المسمّىٰ : بحوث استدلاليَّة في وِلاية الفقية ، بحثنا ذلك مفصَّلاً ، واستعرضنا بالاستدلال العلمي ، المبادئ التَّصوُّريَّة والتَّصديقيَّة لوِلاية الفقيه ، وكان المحصَّل من كلِّ ما مرَّ من الدَّليل العقلي والدليل القرآني ، ورواية عمر بن حنظلة ، ورواية : اللَّهم ارحم خلفائي والإجماع ، أنَّ للفقيه الجامع للشُّروط وِلاية مطلقة عين ولاية المعصوم عليه السلام من حيث الجري العملي ، ومن أراد التَّحقيق فليراجع كتابنا المذكور .

وحيث ثبت لنا أنَّ من وظيفة الفقيه زمان الغيبة الولاية والحكومة وإدارة شؤون المسلمين ، فيثبت لنا قهراً أنَّ وظيفة القضاء ثابتة للفقيه أيضاً ؛ لأنَّ القضاء شعبة من شعب الولاية وصلاحيَّة من صلاحيّاتها ؛فللفقيه وظيفة الإفتاء ، و وظيفة القضاء ، و وظيفة الوِلاية والحكومة وإدارة البلاد .

وبهذا تمَّ بعون الله كتاب الاجتهاد ، وأسأله تعالىٰ أنْ يجعله مورد استفادة إخواننا طلاّب العلم ، في جوامعنا العلميَّة من الحوزات والجامعات ، وأنْ يثيبني عليه ، ويغفر به سيِّئاتي .

اللّهمَّ نجِّ أمَّةَ نبيِّكَ منْ تَزاحمِ أفواجِ البلاءِ ، وتَراكُمِ أمْواجِ العَناءِ بحَقِّ رَسولِكَ المُجتبىٰ و وصيِّهِ المُرتضىٰ ـ صلى اللهُ عليهما وآلِهما ـ وفرِّجْ عَنّا ما نحن فيهِ برحمتكَ يا أرحمَ الرّاحمينَ .

﴿ سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلعِزَّةِ عَمّا يَصِفُونَ * وَسَلامٌ عَلى ٱلمُرْسَلِينَ * وٱلحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ ٱلعَالَمِينَ ﴾[1].

وصلَّى اللهُ علىٰ مُحمَّدٍ
و آلِهِ الطّاهرينَ .

١ـ سورة الصَّافَّات (٣٧) ، الآية ١٨٠ ـ ١٨٢ .

قائمةُ المصادرِ والمآخذ

قائمة المصادر والمآخذ

١ ـ القرآن الكريم .

حرف الألف

٢ ـ ابن الأثير : مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ، ٥٤٤ ـ ٦٠٦ هق ، النِّهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق محمود محمد الطناحي الطبعة الرابعة ، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر ، قم ـ إيران .

٣ ـ ابن البرّاج : القاضي عبدالعزيز الطرابلسي ، (ت : ٤٠٠ ـ ٤٨١ هـ) ، المُهذَّب ، المطبعة : العلميَّة ، مؤسَّسة النَّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرسين ، عام ١٤٠٦ هـ ، قم ـ الجمهورية الإسلاميَّة في إيران .

٤ ـ ابن حزم : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي الظّاهري ، ت : ٣٨٣ ـ ٤٥٦ هـ ، الإحكام في أُصول الأحكام ، تحقيق : لجنة من العلماء ، الطبعة الثّانية ، عام ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م ، دار الجيل ، بيروت ـ لبنان ، .

٥ ـ ابن طاوس : رضي الدِّين أبو القاسم علي بن موسىٰ بن جعفر بن محمد بن

محمد الطّاوس ، ت ٦٦٤ ، فلاح السّائل ، تحقيق : غلام حسين المجيدي ، نشر : مركز النّشر التّابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي ، الطّبعة الأولىٰ ١٤١٩ هـ . ق - ١٣٧٧ هـ . ش ، قم - إيران

٦ - ابن منظور : محمد بن مكرم بن أحمد الأنصاري ، ٦٣٠ - ٧١١ هـ ق لسان العرب ، تحقيق علي شيري ، الطبعة الأولىٰ ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م ، دار إحياءالتراث العربي ، بيروت - لبنان .

٧ - ابن هشام الأنصاري ، ت : عام ٧٦١ هـ ق ، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، الطبعة الخامسة ، عام ١٣٦٦ هـ ش - ١٤٠٨ هـ ق ، نشر : مكتبة سيد الشهداء ، قم الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٨ - الأحسائي : محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بابن أبي جُمهور ، ت ٩٤٠ هـ ق ، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ، تحقيق آقا مجتبى العراقي ، الطبعة الأُولىٰ عام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، مطبعة سيد الشهداء ، قم - الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٩ - الاسترابادي : محمد أمين (ت : ١٠٣٣ هـ . ق) ، الفوائد المدنيّة ، (طبع حجري) ، ، عام ١٣٢١ هـ ق ، إيران - طهران

١٠ - الأصفهاني : محمد حسن ، الاجتهاد والتقليد ، الطبعة الثّالثة عام ١٤١٨ هـ . ق تحقيق ونشر : مؤسّسة النشر الإسلامي .

١١ - الآمدي : سيف الدّين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد ، الإحكام في أُصول الأحكام ، الطّبعة الأولىٰ عام ١٤٠٥ هـ . ق - ١٩٨٥ م ، دار الكتب العلميّة ، بيروت لبنان

حرف الباء

١٢ ـ البحراني : يوسف بن أحمد بن إبراهيم بن أحمد (ت : ١١٨٦ هـ . ق) ، الحدائق النّاضرة في أحكام العترة الطّاهرة ، تحقيق محمد تقي الإيرواني ، مطبعة النّجف الأشرف ، عام ١٩٥٧ م .

١٣ ـ البصري : أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي ، المعتمد في أُصول الفقه (ت ٤٣٦ هـ) ، تحقيق محمد حميد الله ، دمشق .

١٤ ـ البهائي : محمد بن حسين بن عبد الصّمد العاملي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠ هـ . ق) ، زبدة الأُصول ، تحقيق فارس حسُّون كريم ، مطبعة زيتون ، النّاشر المرصاد ، الطّبعة الأولىٰ ١٤٢٣ هـ . ق ، ١٣٨١ هـ . ش ، مدرسة ولي عصر العلميّة : قسم الدِّراسات والبحوث .

١٥ ـ البهسودي : مصباح الأصول ، تقريرات آية الله الخوئي ، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي ، تاريخ الطّبع ١٤٢٢ هـ . ق ، إيرن ـ قم .

حرف التاء

١٦ ـ التّرمذي : أبو عيسىٰ محمد بن عيسىٰ بن سورة ، ٢٠٩ ـ ٢٧٩ هـ ق الجامع الصحيح (سُنَن التّرمذي) ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض ، دار إحياء التراث العربي .

حرف الجيم

١٧ ـ الجصّاص : أبو بكر أحمد بن علي الرّازي (٣٠٥ ـ ٣٧٠ هـ) ، الفصول في الأصول ، تحقيق : الدكتور عجيل جاسم النشّمي ، الطّبعة الأولىٰ ، عام ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

١٨ ـ الجنّاتي : كتاب الحج ، تقرير بحث آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي ، سنة الطّبع ١٣٨٣ هـ ق ، مطبعة القضاء ، النجف ـ العراق .

١٩ الجواهري ، محمد حسن النّجفي ت ١٢٦٦ ، جواهر الكلام ، تحقيق محمد القوجاني ، نشر دار الكتب الإسلاميّة ، مطبعة الحيدري ، الطّبعة الثّالثة عام ١٢٦٢ هـ ش .

حرف الحاء

٢٠ ـ الحائري : أبو علي محمد بن إسماعيل المازندراني ، مُنتهى المقال في أحوال الرجال ، ت ١٢١٦ هـ ق ، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، الطبعة الأولىٰ ١٤١٦ هـ ق ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٢١ ـ الحائري : كاظم ، مباحث الأُصول ، الطبعة الأولىٰ ، مطبعة النّشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي ، تاريخ النّشر : عام ١٤٠٧ هـ ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٢٢ ـ الحرّ العاملي : محمد بن الحسن تفصيل وسائل الشيعة الىٰ تحصيل مسائل الشريعة ، ت ١١٠٤ هـ ق ، الطبعة الأولىٰ ، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء

التراث ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران .
٢٣ ـ الحسني ، أحمد ، المقدَّمة لكتاب : تاريخ حصر الاجتهاد ، تحقيق محمد علي الأنصاري ، مطبعة الخيام ، سنة الطَّبع ١٤٠١ هـ ، نشر مدرسة الإمام الهادي ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميَّة في إيران .
٢٤ ـ الحكيم : محمد تقي ، الأُصول العامَّة للفقه المقارن ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٤٢٦ هق ـ ٢٠٠٥ م ، طبع ونشر : بيك فدك .
٢٥ ـ الحلِّي : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي ، تهذيب الأصول ، طبع حجر ، عام ١٣١٧ هش ، إيران
٢٦ ـ الحلِّي : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي (٦٤٨ ـ ٧٢٦) ، مختلف الشَّيعة في أحام الشَّريعة ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٤١٢ هق ، تحقيق وطبع ونشر مؤسسة النشر الإسلامى التّابعة لجماعة المدرسين ، قم ـ الجمهورية الإسلاميَّة في إيران .
٢٧ ـ الحلِّي : الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي ، نهاية الوصول إلىٰ علم الأصول ، تحقيق : الشَّيخ إبراهيم البهادري ، بإشراف آية الله السُّبحاني ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٤٢٧ هـ. ق ، طبع ونشر : مؤسَّسة الإمام الصّادق ، قم ـ الجمهورية الإسلاميَّة في إيران
٢٨ ـ الحلِّي : أبو منصور الحسن بن يوسف بن المُطهَّر الأسدي ، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال ، تحقيق الشيخ جواد القيُّومي ، الطبعة الأُولى ، طبع مؤسسة النشر الإسلامي عام ١٤١٧ هق .
٢٩ ـ الحلِّي : جمال الدِّين الحسن بن يوسف ، مبادىء الوصول إلىٰ علم الأُصول ، تحقيق عبدالحسين محمد علي البقَّال ، الطَّبعة الثَّانية ١٤٠٦ هـ ق ـ ١٩٨٦ م ،

مطبعة دار الأضواء بيروت لبنان .
٣٠ ـ الحلِّي : محمد بن إدريس ، السَّرائر ، مطبعة مؤوسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم ، الطبعة الثَّانية ١٤١٠ هـ. ق .
٣١ ـ الحلِّي : محمد بن الحسن فخر المحقِّقين (ت : ٧٧٠) ، إيضاح الفوائد ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٣٧٨ هـ ش ، المطبعة : العلميَّة ، قم ـ الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران .
٣٢ ـ الحلِّي ، نجم الدِّين ، أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي (ت ٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ) معارج الأُصول ، الطَّبعة الأولىٰ عام ١٤٠٣ هـ ، مطبعة سيد الشُّهداء ، نشر مؤسَّسة آل البيت ، قم ـ الجمهورية الإسلاميَّة في إيران .

حرف الخاء

٣٣ ـ الخراساني : محمد كاظم ، كفاية الأُصول ، الطَّبعة الثَّالثة عام ١٤١٥ هـ. ق ، تحقيق ونشر مؤسَّسة النَّشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ـ الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران .
٣٤ ـ الخوانساري : الميرزا محمد حسين ، ت ١٣٥٥ هـ ، حاشية المكاسب (منية الطالب) ، تقرير بحث آية الله الشَّيخ النّائيني ، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي ، الطبعة الأولىٰ ، عام : ١٤١٨ هـ .
٣٥ ـ الخوري : سعيد ، أقرب الموارد في فُصح العربية والشوارد ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم ـ إيران ١٤٠٣ هـ ق .

حرف الراء

٣٦ ـ الرّازي : فخر الدِّيم محمد بن عمر بن الحسين ، ت : ٥٤٤ ـ ٦٠٦ هـ / ١١٤٩ ـ ١٢٠٩ م ، المحصول في علم الأُصول ، تحقيق : الدُّكتور طه جابر فيّاض العلواني ، الطَّبعة الثّالثة ، عام : ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م ، طبع ونشر موسَّسة الرِّسالة ، بيروت لبنان

حرف السين

٣٧ ـ السُّبحاني : جعفر ، تهذيب الأصول ، تقريرات الإمام الخميني ، انتشارات دار الفكر ، إيران ـ قم .

٣٨ ـ السَّبكي : علي بن عبد الكافي (ت : ٧٥٦ هـ) ، وولده : تاج الدِّين عبد الوهاب (ت : ٧٧١ هـ) ، الإبهاج في شرح المنهاج ، تصحيح : جماعة من العلماء بإشراف النّاشر ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت لبنان .

٣٩ ـ السَّجستاني : أبو داود سليمان بن الأشعث بن عمرو بن عامر الأزدي ، (٢٠٢ ـ ٢٧٥ هـ) ، سنن أبي داود ، إعداد وتعليق : عزَّت عبيد الدَّعّاس وعادل السَّيد ، طبع ونشر دار : ابن حزم الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م ، بيروت لبنان .

٤٠ ـ السَّلامي : عباس محمد علي ، بحوث استدلاليَّة في ولاية الفقيه ، المطبعة عمران ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤٢٧ هـ ق ـ ٢٠٠٦ م ، النّاشر : عرش انديشه

(عرش الفكر) ، قم ـ الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران .
٤١ ـ السَّمرقندي : علاء الدِّين شمس النَّظر الحنفي (ت ٥٥٣ هـ) ، ميزان الأُصول ، تحقيق عبدالملك عبدالرحمن السَّعدي ، الطبعة الأولىٰ ، عام ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

حرف الشين

٤٢ ـ الشَّوكاني : محمد بن علي (ت ١٢٥٠ هـ) ، إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأُصول ، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشّافعي ، الطبعة الأولىٰ ، عام ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٩ م ، نشر محمد علي بيضون ، نشر دار الكتب العلميَّة ، بيروت ـ لبنان .
٤٣ ـ الشَّهيد الثّاني : زين الدِّين علي بن أحمد العاملي الشّامي (٩١١ ـ ٩٦٥ هـ) منية المريد في آداب المفيد والمستفيد ، تحقيق رضا المختاري ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤٠٩ هـ . ق ـ ١٣٦٨ هـ . ش ، نشر وطبع : مكتب الإعلام الإسلامي ، قم ـ الجمهورية الإسلاميَّة في إيران
٤٤ ـ الشِّيرازي : أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (ت ٤٧٦ هـ) شرح اللُّمع ، تحقيق : عبدالمجيد تركي ، الطبعة الأولىٰ ، عام : ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م ، دار الغرب الإسلامي .
٤٥ ـ الشيرازي : أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (٣٩٣ ـ ٤٧٦ هـ) ، اللُّمع في أُصول الفقه ، تحقيق : محيي الدِّين ديب مستو ، ويوسف علي بديوي ، الطَّبعة الثّانية ، عام : ١٤١٨ هـ ـ ١٩٩٧ م ، دار بن كثير ، بيروت ـ لبنان .

حرف الصاد

٤٦ ـ الصَّدر : محمد باقر ، دروس في علم الأصول ، الطَّبعة الثّانية ،كطبعة اسماعيليّان ، نشر : مجمع الشَّهيد آية الله الصَّدر العلمي ، قم ـ إيران .

٤٧ ـ الصَّدوق : أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، ت ٣٨١ هـ ، الخصال ، تحقيق علي أكبر الغفّاري ، طبع ونشر جماعة المدرسين ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٤٨ ـ الصَّدوق : أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ،كمال الدِّين وتمام النّعمة ، تحقيق علي أكبر الغفاري ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٤٩ ـ الصَّدوق : أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ، مَنْ لا يحضره الفقيه ، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان ، الطبعة الخامسة ، نشر دار الكتب الإسلامية ، طهران ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

حرف الطاء

٥٠ ـ الطُّوسي : أبو جعفر محمد بن الحسن (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ ق) العُدَّة في أُصول الفقه ، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي ، الطبعة الأُولى ، ١٤١٧ هـ ق ـ ١٣٧٦ هـ ش ، مطبعة الستارة ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٥١ ـ الطُّوسي : أبو جعفر محمد بن الحسن (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ ق) ، الفهرست ، تعليق

السيد محمد صادق آل بحر العلوم ، منشورات المكتبة المرتضوية ، مطبعة النَّجف ـ العراق .

٥٢ ـ الطُّوسي : أبو جعفر محمد بن الحسن ، ٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ ق ، تهذيب الأحكام ، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان ، الطبعة الثالثة ، نشر دار الكتب الإسلامية ، طهران ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٥٣ ـ الطُّوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن ، ٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ ق ، رجال الطوسي ، تحقيق السيد محمد صادق آل بحر العلوم ، الطبعة الأولىٰ ، منشورات المكتبة والمطبعة الحيدرية ، النجف ـ العراق .

حرف العين

٥٤ ـ العاملي : أبو منصور الحسن بن زين الدِّين (الشهيد الثاني) ، ت ٩٥٩ ـ ١٠١١ هـ ق ، معالم الدِّين وملاذ المجتهدين ، الطبعة الثّانية عشر ، ١٤١٧ هـ ق مؤسَّسة النَّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٥٥ ـ العاملي : حسين بن شهاب الدِّين ، (ت : ١٠٧٦ هـ . ق) ، هداية الأبرار إلى الأئمَّة الأطهار ، الطَّبعة الأولىٰ ، مطبعة النُّعمان ، النَّجف الأشرف عام : ١٣٩٦ هـ . ق .

٥٦ ـ العاملي : زين الدين الجبعي ، ٧٣٤ ـ ٧٨٦ الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية ، نشر : مكتب الاعلام الإسلامي ، الطبعة الثامنة ١٣٧٣ هـ ش.

٥٧ ـ العراقي : ضياء الدِّين (١٢٧٨ ـ ١٣٦١ هـ . ق) ، مقالات الأُصول ، تحقيق

الشَّيخ مجتبى المحمودي و السيد منذر الحكيم ، مجمع الفكر الإسلامي ، الطَّبعة الثَّانية عام ١٤٢٣ هـ. ق ،المطبعة شريعت .

٥٨ ـ العسكري : أبو هلال ، الفروق اللغوية ،مطبعة الغدير ،سنة ١٤١٠ هـ ق .

٥٩ ـ العقيلي : عبدالله بهاء الدين بن عبدالله بن عبد الرحمن بن عبدالله ـ ينتسب الىٰ عقيل بن أبي طالب ـ ٦٠٠ ـ ٦٧٢ هـ ق ، شرح ابن عقيل ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الرابعة عشرة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م ، نشر المكتبة التجاريَّة الكبرىٰ في مصر .

حرف الغين

٦٠ ـ الغروي : ميرزا علي ، التَّنقيح في شرح العروة الوثقىٰ : التَّقليد ، تقريرات أبحاث آية الله العظمىٰ أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣ هـ. ق) ، مؤسَّسة إحياء آثار الإمام الخوئي .

٦١ ـ الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، (٤٥٠ ـ ٥٠٥) ، المستصفىٰ في علم الأُصول ، طبع ونشر دار الكتاب العلميَّة ، عام ١٤١٧ .

حرف الفاء

٦٢ ـ الفيّاض : محاضرات في أصول الفقه ، تقريرات آية الله الخوئي ، مؤسَّسة

إحياء آثار الإمام الخوئي ، تاريخ الطَّبع ١٤٢٢ هـ. ق ، إيرن ـ قم .

٦٣ ـ الفيروز آبادي : أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف التبصرة في أُصول الفقه ، شرح وتحقيق : الدُّكتور محمد حسن هيتو ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام : ١٩٨٠ م ، دار الفكر ، دمشق ـ سوريا .

٦٤ ـ الفيروز آبادي : مجد الدِّين محمد بن يعقوب ، معجم القاموس المحيط ، رتَّبه و وثَّقه : خليل مأمون شيحا ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥ م ، طبع ونشر : دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان .

حرف القاف

٦٥ ـ القزويني : أبو عبدالله محمد بن يزيد ، (ت ٢٧٣ هـ) ، سنن ابن ماجة ، تحقيق محمود محمد محمود حسن نصّار ، منشورات محمد علي بيضون ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤١٩ هـ ـ ١٩٩٨ م ، دار الكتب العلميَّة ، بيروت ـ لبنان .

٦٦ ـ القمي ، أبو القاسم (١٢٣١ هـ) ، قوانين الأصول (طبع حجري) ، نشر : المكتبد العلميَّة الإسلاميَّة ، طهران ـ الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران .

٦٧ ـ القمِّي : عبّاس محمد رضا (ت : ١٣٥٩ هـ ق) ، الكنىٰ والألقاب ، تحقيق وطبع ونشر : مؤسَّسة النَّشر الإسلامي اتلتّابعة لجماعة المدرسين ، الطبعة الأولىٰ ، عام : ١٤٢٥ هـ ق .

حرف الكاف

٦٨ ـ كاشف الغطاء ، جعفر بن الشيخ يحيى بن سيف الدين المالكي النَّجفي ، كشف الغطاء عن مبهمات شريعة الغراء ، ١١٥٤ ـ ١٢٢٧ هـ ق ، الطبعة الحجرية ، إنتشارات مهدي ، أصفهان ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران.

٦٩ ـ الكليني : أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق ، ت ٣٢٩ هـ ق ، أصول الكافي ، تصحيح علي أكبر الغفاري ، انتشارات علميّة إسلامية .

اللطيف الكوهكمري ، مطبعة الخيام ، نشر مجمع الذخائر الإسلامية ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

حرف الميم

٧٠ ـ المجلسي الأصبهاني : محمد تقي بن مقصود علي ، ١٠٠٣ ـ ١٠٧٠ هـ ق ، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه ، ، تحقيق السيد حسين الموسوي الكرماني والشيخ علي پناه الاشتهاردي ، المطبعة العلمية ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

٧١ ـ المرتضىٰ : علي بن الحسين الموسوي الموسوي ، ت ٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ ، الذَّريعة إلىٰ أُصول الشَّريعة ، تصحيح وتعليق : أبو القاسم الگُرجي

٧٢ ـ المرتضىٰ : علي بن الحسين الموسوي ، ت ٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ ، الانتصار ، تحقيق مؤسَّسة النَّشر الإسلامي ، الطَّبعة الأولىٰ عام ١٤١٥ هنشر : مؤسَّسة

النـّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرِّسين ، قم ـ إيران .

٧٣ ـ المظفر : محمد رضا ، المنطق ، ت ١٣٨٣ هـ ق ـ ١٩٦٤ م ، الطبعة الثامنة ١٤٠٨ هـ ق ، المطبعة مهدية ، انتشارات الفيروز آبادي ، قم ـ إيران .

٧٤ ـ المظفَّر : محمد رضا (ت : ١٣٨٣ هـ . ق) ، أصول الفقه ، الطَّبعة الثّالثة ، مطبعة النـُّعمان ، النجف الأشرف ، عام ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧١ م .

٧٥ ـ المفيد : محمد بن محمد بن النـُّعمان (ابن المعلِّم) ت ٤١٢ هـ ، المسائل الصّاغانية تحقيق السد محمد القاضي ، الطَّبعة الأولىٰ ، عام ١٤١٣ هـ ، مطبعة : مهر ، نشر : المؤتمر العالمي لألفية الشَّيخ المفيد .

حرف النون

٧٦ ـ النـَّجاشي ، أبو العبَّاس أحمد بن علي بن أحمد بن العبَّاس الأسدي الكوفي ، ٣٧٢ ـ ٤٥٠ هـ ق ، رجال النجاشي ، تحقيق السيد موسى الشُّبيري الزنجاني ، الطبعة الخامسة ، ١٤١٦ هـ ق ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ، قم ـ الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران .

حرف الهاء

٧٧ ـ الهمداني : رضا بن هادي (١٣٢٢ هـ) ، مصباح الفقيه (طبع حجري) ، مطبعة الحيدري ، مكتبة الصَّدر ، طهران ـ الجمهورية الإسلاميّة في إيران .

مُحتوياتُ الكِتاب

محتويات الكتاب

■ المقدَّمة ٥

البابُ الأوَّل

{بُحوثٌ تَمهيديَّة }

الفصل الأول

■ الحكم الشَّرعي الفرعي وأقسامه

▣ الحكم في اللُّغة والاصطلاح

▣ الحكم لُغة ١٦

▣ الحكم اصطلاحاً ١٦

▣ تقسيمات الحكم الشرعي الفرعي

▣ الحكم التَّكليفي ١٧

□ تقسيم الحكم التَّكليفي ١٧

□ الرأي المختار في الإباحة ١٨

▣ الحكم الوضعي ٢٠

الفصل الثّاني

■ عملية التَّشريع والتَّقنين

▣ التَّشريع لُغة ٢٢

▣ أقسام التَّشريع ٢٤

▣ كيفيَّة التَّشريع

▣ مرحلة الثُّبوت

□ أوَّلاً : دَور تحديد الموضوع وتشخيصه ٢٥

● ١ ـ تحديد الموضوع علىٰ نحو مفاد كان التّامَّة ٢٦

● ٢ ـ تحديد الموضوع علىٰ نحو مفاد كان النّاقصة ٢٧

□ ثانياً : دَور تحديد الحكم وتشخيصه

● ١ ـ دَور تحديد الملاك

○ الملاك لُغة ٢٨

○ الملاك أصطلاحاً ٢٩

● ٢ ـ دَور تقرير الملاك

○ دور تقرير الملاك علىٰ نحوٍ إيجابي ٣٢

○ دور تقرير الملاك علىٰ نحوٍ سلبي ٢٣

● ٣ ـ دَور الاعتبار ٣٢

▣ مرحلة الإثبات ٣٢

الفصل الثّالث

■ منطقيَّة القضيَّة الفقهيَّة

▣ أقسام القضيَّة ٣٥

▣ نوع القضيَّة الفقهيَّة ٣٧

البابُ الثّاني

{ مؤمِّنات الحكم الشَّرعي }

الاجتهاد ـ الاحتياط ـ التَّقليد

الفصل الأوَّل

■ الوظائف الثَّلاثة للمكلَّف ٤١

▣ البحث الأوَّل : نوع وجوب الوظائف الثَّلاثة ٤٢

▣ البحث الثّاني : وجه حصر المؤمِّنات بالاجتهاد وعدليه ٤٧

▣ البحث الثّالث : المُكلَّف في اللُّغة والاصطلاح

▣ المُكلَّف لُغةً ٤٩

▣ المُكلَّف اصطلاحاً ٥١

▣ البحث الرّابع : المراد من المُكلَّف في المقام

▣ الرأي المختار والاستدلال عليه ٥٢

□ أوَّلاً : الشُّبهات الحكميَّة ٥٣

● ١ـ شُبهة سنِّ التَّكليف ٥٤

● ٢ـ شُبهة الإنبات ٥٥

● ٣ـ شُبهة ثبوت الأحكام في الجملة ٥٧

□ ثانياً : التَّكاليف الشَّرعيَّة غير الإلزاميَّة ٥٨

□ ثالثاً : وجوب تعلُّم التَّكاليف الإلزاميَّة ٥٩

● مُناقشة آية الله الخوئي

○ المقدَّمة الأولىٰ ٦٠

○ المقدَّمة الثّانية ٦٣

○ المقدَّمة الثّالثة ٦٦

○ الرأي المختار في المقام ٦٩

الفصل الثّاني

■ التَّرتُّبُ الطُّوليُّ بينَ الوظائفِ الثَّلاثة ٧٤

الباب الثالث

{ بحوث في الاجتهاد }

الفصل الأوّل

■ الاجتهاد في اللُّغة والاصطلاح

▣ **الاجتهاد لُغة** ٧٩

▣ **الاجتهاد اصطلاحاً**

▣ التَّعريف الأوَّل ٨٤

▣ التَّعريف الثّاني ٨٦

▣ التَّعريف الثّالث ٨٧

▣ التَّعريف المختار للاجتهاد ٨٩

الفصل الثّاني

■ المبادئ الأوَّليَّة لأدوار الاجتهاد العمليَّة :

▣ **تحرير البحث** ٩٢

▣ المبدأ الأوَّل : اللُّغة العربيَّة ٩٥

▣ المبدأ الثّاني : علم النّحو العربي ٩٦

▣ المبدأ الثّالث : علم المنطق ٩٧

▣ الرأي المختار ٩٨

▣ المبدأ الرّابع : علم الأُصول ١٠١

▣ المبدأ الخامس : علم الرِّجال ١٠٢

الفصل الثّالث

■ الاجتهاد التَّجزِّي والمطلق

▣ البحث الأوَّل : عدم صحة تقسيم الاجتهاد ١٠٤

▣ البحث الثّاني : أنحاء الاجتهاد ١١٤

▣ النّحو الأوَّل : اجتهاد التَّجزِّي

□ الجهة الأولىٰ : إستحالة التَّجزِّي في الاجتهاد وإمكانه

● تحرير محل النِّزاع ١١٥

● استحالة التَّجزِّي ومنشؤها ١١٦

● إمكان التَّجزِّي

○ الرأي الأوَّل ١١٦

○ الرأي الثّاني ١١٧

○ الرأي المُختار ١١٨

□ الجهة الثّانية : رجوع المجتهد المتجزِّي إلى الغير ١٢١

□ الجهة الثّالثة : رجوع الغير إلى المجتهد المتجزِّي ١٢٤

● حكم تقليد المتجزِّي علىٰ نحو مقاد كان التّامَّة

○ مدارك الاستدلال في المقام

«*» أوَّلاً : الأدلَّة اللَّفظيَّة ١٢٦

«*» ثانياً : السِّيرة العقلائيَّة ١٢٧

● حكم تقليد المتجزِّي علىٰ نحو مقاد كان النّاقصة ١٢٩

▣ النَّحو الثّاني : الاجتهادالمطلق ١٤٠

الفصل الرّابع

■ التَّخطئةوالتَّصويب

▣ الجهة الأوَّل : التَّخطئة والتَّصويب في اللُّغة والاصطلاح

▣ التَّخطئة لُغةً ١٤٢

- التَّخطئة اصطلاحاً ١٤٤
- التَّصويب لُغةً ١٤٤
- التَّصويب اصطلاحاً ١٤٥
- الجهة الثّانية : موارد التَّخطئة والتَّصويب
- المورد الأوَّل : التَّخطئة والتَّصويب في الأحكام الواقعيَّة ١٤٦
  - أوَّلاً : التَّصويب الأشعري ١٤٦
  - مناقشة التَّصويب الأشعري ١٤٦
  - ثانياً : التَّصويب المعتزلي ١٥٠
- المورد الثّاني : التَّخطئة والتَّصويب في الأحكام الظّاهريَّة
  - مرحلة الجعل ١٥١
  - مرحلة المجعول ١٥٢
- موقف الأُصوليين الإماميَّة من التَّصويب
  - الموقف من التَّصويب الأشعري ١٥٣
  - الموقف من التَّصويب المعتزلي ١٥٥

الباب الرّابع

{عمليةُ الاستنباط }

الفصل الأوَّل

■ الاستنباط في اللُّغةً ١٦٠
■ سعة دائرة معنى الاستنباط ١٦٢

الفصل الثّاني

■ المدارك المقرَّرة لعمليَّة الاستنباط
▣ التَّرتُّب الطُّولي بين مدارك الاستنباط ١٦٤
▣ مدارك الاستنباط وأُصوله
▣ المدرك الأوَّل : القرآن الكريم ١٦٦
▣ المدرك الثّاني : سنَّة المعصومين
□ السُّنَّة في اللُّغة والاصطلاح
● السُّنَّة لُغة ١٦٧
● السُّنَّة اصطلاحاً ١٦٨

○ الأقوال في الكتب الأربعة

«*» القول الأوَّل : مقطوعيَّة الصُّدور..... ١٦٩

«*» القول الثّاني : طمأنينة الصُّدور ١٧٠

* ترجمة حال أصحاب الكتب الأربعة

«» ترجمة حال الشَّيخ الكليني..... ١٧٢

«» ترجمة حال الشَّيخ الصَّدوق ١٧٣

«» ترجمة حال الشَّيخ الطُّوسي ١٧٦

«*» القول الثّالث : عدم طمأنينة الصُّدور ١٧٨

«*» الرأي المختار في الكتب الأربعة..... ١٧٩

▣ المدرك الثّالث : الإجماع

□ الإجماع في اللُّغة والاصطلاح

● الإجماع لُغةً ١٨٠

● الإجماع اصطلاحاً..... ١٨١

● حجيَّة الإجماع..... ١٨٢

○ دليل حجيَّة الإجماع

«*» دليل حجيَّة الإجماع عند السنـَّة ١٨٤

«*» مناقشة أدلَّة السنـَّة علىٰ حجِّيَّة الإجماع

* المناقشة الأولىٰ ١٨٧

«» التحقيق الأوَّل ١٨٨

«» التحقيق الثاني..... ١٨٨

* المناقشة الثّانية..... ١٩٠

«*» دليل حجيَّة الإجماع عند الشِّيعة ١٩٣

● أقسام الإجماع ١٩٥

▣ المدرك الرّابع : العقل

□ أقسام العقل..... ١٩٧

□ بيان الدليل العقلي..... ١٩٧

□ موقف الأُصوليين الإماميَّة من الدَّليل العقلي ٢٠٢

▣ المدرك الخامس : القياس

□ القياس في اللُّغة والاصطلاح

● القياس لُغة ٢٠٤

● القياس اصطلاحاً

○ المعنى القديم للقياس ٢٠٥

○ المعنى الجديد للقياس ٢٠٦

□ أركان القياس ٢٠٨

□ حُجِّيَّة القياس..... ٢٠٨

□ رأي الأصوليين في القياس..... ٢١١

□ رأي علماء الشِّيعة في القياس

● رأي علماء الشِّيعة في القياس المستنبَط العلَّة ٢١٢

● رأي علماء الشِّيعة في قياسَي الأولويَّة ومنصوص العلَّة

○ الرأي الأوَّل : قياسا الأولويَّة والمنصوص ليسا حُجَّة ٢١٥

○ الرأي الثّاني : قياسا الأولويَّة والمنصوص حُجَّة ... ٢١٧

«*» الطائفة الأولىٰ ٢١٨

«*» الطائفة الثانية ٢١٩

«*» خلاصة آراء الشِّيعة في القياس..... ٢٢٠

○ الرأي المختار في القياس ٢٢١

البابُ الخامس

{ وظائفُ المُجتهدِ المُطلق }

الإفتاء ـ القضاء ـ الحكومة

الفصل الأوَّل

■ وظيفة الإفتاء

▣ الإفتاء لُغةً..... ٢٢٩